

من منظور فلسفة العلوم :

الطبيعيات في علم الكلام

من الماضي .. إلى المستقبل

تأليف

د . يُمْنى طريف الخولى

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

القاهرة ت / ٥٩٠٤٦٩٦

الطبيعيات في علم الكلام

من منظور فلسفة العلوم :

الطبيعيات فى علم الكلام

من الماضى .. إلى المستقبل

د . يُمْنى طريف الخولى

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

القاهرة ت / ٥٩٠٤٦٩٦

الإهداء

إلى دُرّة عُمري .. ومُهَجَ نَفْسي

وَزَيْدِ حَصَادِي مِنَ الْأَيَّامِ ..

إلى وَلَدِي .. وَصَدِيقِي ..

.. حَكِيمِ حَاتِمِ ..

فى عِيدِ مِيلَادِهِ السَّابِعِ عَشْرِ ..

٦ أَهْدِي هَذَا الْكِتَابَ ..

نُشْدَانَا لِأَن يَحْيَا مُسْتَقْبَلًا ..

أَكْثَرَ تَحْقِيقًا لِذَاتِهِ الْقَوْمِيَّةِ وَالْحَضَارِيَّةِ ..

{ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ .. فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا }

ى . ط

٤ مايو ١٩٩٥

المقدمة

الطبيعيات أو الفلسفة الطبيعية هي السلف التاريخي المباشر - وفي الآن نفسه الجذور الضاربة في البنية الثقافية - للعلم الطبيعي الذي يتربع على صدر نسق العلم الحديث ، واحتل الموقع الاستراتيجي المعروف في مشروعه . هذا المشروع الذي اتسعت جنباته رويداً رويداً ، حتى شملت كل فروع العلم - الفيزيوكيماوية ثم الحيوية ثم الإنسانية - بفضل القيادة الناجحة للفيزياء الكلاسيكية النيوتونية . وفي مطالع هذا القرن الذي ناهز خواتيمه هبت ثورة النسبية والكوانتم (الكمومية) اللتين انتزعتا مقاليد السلطة الفيزيائية من النيوتونية . وكان هذا إيذاناً بالتملق المعاصر الرهيب للعلم الطبيعي ، وبالنضج الثرى الزاخر لفلسفة العلوم حتى تعد من المنجزات الياقة حقاً للفكر الغربي الحديث ، أو ليست تقنياً لأصلاّب أشد عناصر الحضارة الحديثة فاعلية واتقاداً : العلم الحديث ؟!

بيد أننا نحيا في عصر توظيف المعلومة ، وليس مقبولاً أن يقتصر بحثنا في فلسفة العلوم - التي هي غريبة بقدر ما هي معاصرة ومستقبلية - على الدرس والنقل والترديد الأصم .. بل لابد من استيعاب هذا لتشغيله وتفعيله في واقعنا الحضاري . وبأحبذا لو جاء هذا التشغيل في رحاب الخدمة الهاجس الملح إلحاحاً على العقل العربي ، منذ فجر يقظته الحديثة مع بدايات القرن الماضي ، وحتى الآن والقرن الآتي .. ألا وهو هاجس تجديد التراث وضع الدماء في شرايينه ، وبعث الحياة وعوامل النماء والتطور فيه . هذا الهاجس الذي تمخض عما يروج

به الفكر العربى المعاصر من مشاريع شتى تهدف إلى تجاوز واقع مأزوم بأفاق فكر نهضوى . وكما سوف يتضح من السياق التالى ، مثلت تلك المشاريع مدداً قوياً لهذا البحث . فقد حاول الاستفادة من معظمها ، والذى تخلق فى بقاع شتى من الوطن العربى / الثقافة العربية ، بل ومواصلة مسيرتها !

إن جميعها - بطبيعة الإنجاز الفكرى والفلسفى - مشاريع نخبوية مجردة بدرجات متفاوتة ، تدور فى رُحى إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع .. بين مطرقة واقع مَوار وسندان فكر رهاج ... لتبزع الطبيعيات كبؤرة أولية متعينة للواقع ، تميزت عن كل تعينات الواقع بأن العقل العلمى المنهج استطاع أن يحكم قبضته عليها حين اقتنصها بين شبك النسق العلمى التى تزداد ثقوبها ضيقاً ودقة يوماً بعد يوم وإلى غير نهاية . ويبرز علم الكلام بوصفه الانبثاق الأولى للعقل العربى ، وأكثر عناصر الفكر الفلسفى تمثلاً وتمثيلاً لواقعنا نحن الحضارى . لاسيما وأنا سوف نحاول الغوص فى أعماقه ، وتتبع توالى نصوصه فيما يختص بالطبيعيات ، ثم يلزمنها مناهج البحث بتتبع مسار الطبيعيات إلى الفكر الفلسفى . هذا لأن الفلسفة الإسلامية كما سوف نبين لم تكن إلا تطوراً لعلم الكلام ، ظهرت بعد أن تفاعل مع تراث الحضارات الأخرى ، واستوفى نضجه ، لتمثل الفلسفة مرحلة أعلى من مرحلة التمهيد الكلامى التى كانت المقدمة الضرورية لها . هكذا نجد معالجة الطبيعيات فى علم الكلام يتضمن ركايبها الطبيعيات فى الفلسفة الإسلامية - عند أساطين المشرق والمغرب معاً ، ثم أولئك المعروفين باسم الفلاسفة الطبيعيين الذين يتحملون عبء ما نسميه الآن تاريخ العلوم عند العرب .

إذن يتشكل متن هذا الكتاب من التفاعل والتحاور والتلاقح بين مقومات ثلاثة ، هى أولاً فلسفة العلوم ومناهجها ، وثانياً نصوص تراثنا القديم الكلامى والفلسفى حيثما تتموضع الطبيعيات فيه . وثالثاً الفكر العربى المعاصر ، إذ تتيح مشكلة الطبيعيات بالذات أن تتأتى محاولة الإسهام فيه منطلقة من كنانة فلسفة العلوم (*) .

وأخيراً ، لئن كانت غايتنا هى الطبيعيات فى علم الكلام ، فلاشك أن ثمة مبررات للتمسك بأن روح العصر التى يتوجب استقطابها على كل تجديد وكل تفكير مستقبلى ، إنما تتمركز فى الطبيعيات . لأن العلم الطبيعى دون سواه - دون العلوم الرياضية التى عرف العقل البشرى روعة تعملقها منذ ما قبل الميلاد ، ودوناً عن العلوم الإنسانية التى يشكل تخلفها النسبى مشكلة - العلم الطبيعى دون سواه هو الذى صنع عصر العلم . إنه العلم الطبيعى الحديث الذى أنجبه العصر الحديث ليصنع العالم الحديث .

(*) أما شرارة البدء التى أدت إلى تفاعل هذه المنظومات فقد كانت عام ١٩٩١ . فى أعقاب حرب الخليج بما خلفته من جيشان للهم القومى فى المنصور . ثم عقدت الجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وكلية أصول الدين ، الندوة الفلسفية الثالثة (من ٢ : ٤ ذى الحجة ١٤١١ هـ ، الموافق ١٥ : ١٧ يونيو ١٩٩١) تحت رعاية شيخ الأزهر ، بعنوان : (نحو علم كلام جديد) . وكُلفت بإلقاء بحث تحت عنوان (طبيعيات علم الكلام من وجهة نظر فلسفة العلوم) . لكل العوامل المذكورة ولسواها ، كان انشغالى بهذا الموضوع عميقاً ومتقدراً . فقدمت لمؤتمر الندوة المذكورة ورقة فى خمس صفحات تحمل فكرة أساسية بدت لى هامة . عكفت فيما بعد على معالجتها تفصيلاً وتطويراً وتنقيحاً على مدى طويل . فكانت النتيجة هذا الكتاب الذى يجتهد من أجل انضباط وضع الطبيعيات فى منظومة علم الكلام الجديد القادر على شق الطريق قدما نحو المستقبل . ولئن كان للمجتهد حين يخطئ أجر وحين يصيب أجران فحسبى أجر واحد والله نسال القبول .

وينماء هذا العلم الطبيعى وتطوره ، وتطور تقاناته وأجهزته ، فمت
وتطورت فروع العلم الأخرى ، وتطور وتغير كل شئ بدءاً من المثل
العقلية وانتهاء بواقع الحياة اليومية ، مروراً بأشكال الصراع الطبقي .
مما أدى إلى عصرنا هذا الذى جعل جدلية العلاقة مع الطبيعة والسيطرة
عليها وصيانتها بيئياً والحفاظ على مقدراتها هو الحلقة الكبرى لمعركة
الصراع والتفوق بين الحضارات . فهل نتوانى عن البحث فى تأصيل
وتطوير وضعية الطبيعيات فى منظومتنا الثقافية وبنيتنا الحضارية !!؟

وكان من الضروري أن تمثل فلسفة العلوم المدخل لهذا ، باعتبارها
التمثيل العيني الرسمى والشرعى ، وربما الوحيد للتفكير المعاصر فى
الطبيعة ، إن رمنا قهراً لتحدياتنا وتقدماً نريد من علم الكلام الجديد أن
يكون إطاراً ايديولوجياً له .. ففسير بمجامع مقومات حضارتنا نحو شق
أجواز المستقبل .

وبالله قصد السبيل

الفصل الأول

علم الكلام نحو المستقبل
لماذا...؟

أولاً : فى ضرورة التجديد
ثانياً : علم الكلام أيديولوجيا

الفصل الأول

علم الكلام نحو المستقبل

لماذا ..؟

(أولاً: في ضرورة التجديد :

إن البحث في بعث وتجديد معامل أصالتنا ، أو بمصطلح أفضل خصوصيتنا الحضارية ^(١) - ولا مشاحة في الألفاظ كما يقولون - يكاد يكون فرض عين على المعنيين بالفكر الفلسفي فينا . ولئن بدأ هذا الهاجس يسيطر في مطالع يقظتنا ونهضتنا الحديثة منذ بدايات القرن الماضي ، فإنه يزداد الآن إلحاحاً ؛ بعد أن ماهت الفوارق بين التبعية والاستقلال الحضاري . وترسم بديلاً موقف هامشي هو موقف التنازلات التي أصبحت تلامس حدود ثوابت الهوية ، ووضع القومية موضع الاستفهام ، والعروية موضع التشكيك ، والإسلام رديفاً للرجعية .. ولم تبق إلا خطوة واحدة ونساءل : ما الوطن وما الوطنية ؟

(١) يسود مؤخراً ، لا سيما في الأوساط العلمية والأكاديمية تفضيل مصطلح (الخصوصية العقلاني الأدق سيمانطيقياً واثربولوجياً ، على مصطلح (الأصالة) الذي يؤكد الانتماء (للأصل) البعيد ، فيبدو - كما أشار عبد الله العروى - سكونياً متحجراً ملتفتاً إلى الماضي، بينما (الخصوصية) حركية متطورة ، ويكاد ينفرد عزيز العظمة بضراوة الهجوم على مصطلح (الأصالة) فيقول : « نجد أن المقال الغالب اليوم يستعير من مجال العشائر وتربية البهائم عبارة (الأصالة) لاختزال المقالة التي تذهب إلى أن الضعف الذي تشكو منه الأمة والسبب لاستباحتها من قبل إسرائيل وغير إسرائيل راجع إلى أمر عارض هو التخلي عما هو أصيل في الأمة من عناصر القوة والممانعة والانبعاث » (د . عزيز العظمة ، التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٠ ، ص ١٣) فلا يداني العظمة بين مصطلح (الأصالة) وبين رومانطيقية العجز عن الفعل والفكر فحسب ، بل أيضاً بينها وبين الترجسية والشوفونية والتخلف الذي يصل إلى حد أبوية الأثر كمرجعية ثابتة ،

فى مثل هذا الموقف يصبح تحديث الأصالة ، أو التجديد فى معامل خصوصيتنا بمثابة طوق النجاة لنا من الانسحاق الحضارى والضياغ الثقافية فى خضم ما نعانیه من انخفاض معدلات التنمية فى الدول العربية الفقيرة والثرية ، واحتلال الأراضى ونهب الثروات وعلو الصهيونية ، وهبوط الوعى وتراجع المشروع القومى ، وشيوع التطرف وذبيح التعصب ، وانحسار العقلانية ، وكلالة البحث العلمى ..

وقبل كل هذا وبعده ، العجز عن الخروج من التبعية للغرب ، وانحناء الرأس لنزعته الامبريالية ، وهو - بمعية ربيبتة وحليفته الصهيونية يتخذ من تقدمنا وسؤددنا موقفا منذ أن تحول البحر المتوسط إلى بحيرة إسلامية تجوبها الألوية العربية المرتفعة ، فتختنق موانئ أوربا ويذبل اقتصادها ، يعترها الوهن والذبول والإصفرار وتدخل فى ليل قروسطيتها الطويل ..

نذكر فى هذا الصدد المؤرخ البلجيكى هنرى بيرن H . Pirne (١٨٢٦ - ١٩٣٥) . فقد اشتهر بتفسيراته الثاقبة للعصور الوسطى الأوربية ، وعزو تدهورها إلى التقدم السريع للإسلام الذى أدى إلى الانقطاع عن التراث الإغريقى والرومانى وإلى نهاية وحدة حوض المتوسط التى لم تعد إلا مع الحروب الصليبية . وفى كتابه الشهير (محمد وشارلمان) تبدأ العصور الوسطى - لا بسقوط الأمبراطورية الرومانية - ، بل بالفتوحات العربية وسيطرتها على مرفأى البحر المتوسط الجنوبية وطرق الملاحة فيه والطرق البرية إلى الشرق الأوسط والأقصى ، التى كانت سبباً فى ثراء اليونان قديماً ، ثم ثراء ايطاليا

ووسط أوروبا حديثاً . هذه السيطرة الإسلامية عزلت أوروبا عن مصادر الثروات التجارية ، فتدهور اقتصادها ليبدأ عصرها الوسيط . والدليل على هذا - فيما يرى بيرن - أنه انتهى باكتشاف إيطاليا لطرق برية إلى الصين في القرن الثالث عشر ، واكتشاف البرتغال لرأس الرجاء الصالح ، ووصولهم إلى شرق آسيا دون الاحتكاك بالمسلمين . وبالمثل يقول مؤرخ العلم الكبير J . J . Crowther « بقضاء المسلمين على الملاحة المسيحية في البحر الأبيض المتوسط قضوا على التجارة الخارجية والمواصلات في غرب أوروبا . وذبلت موان كثيرة مثل مارسيليا ومدن تجارية على الأنهار في داخل البلاد لانعدام موارد التجارة ، وتلاشى ما بقى من الحكومة المركزية الرومانية ، وأغلقت مكاتب الإدارة والمحاكم والمدارس والمحطات القديمة ، واختنقت دعائم النظام الامبراطوري ، ولم يبق من الطبقات الاجتماعية إلا كبار الملاك أبناء الأعيان وقوم بعضه من الفلاحين وبعضه من الأحرار المرتبطين بالأرض ، وماتت الصناعة لعدم تمويلها بما تحتاج إليه ، وانتهت حركة الإنشاء والعمل إذا استثنينا الحاجيات الضئيلة التي تتطلبها الحياة المنزلية ، وبذلك لم يعد هناك من حاجة لطلب العبيد - الآلات الصحيحة للعمل - وأصبحت الحالة لا تتطلب إلا المشتغلين بالزراعة ... »^(١) على الإجمال سجد على أوروبا عصرها الوسيط .

(١) ج . ج . كراوذر، صلة العلم بالمجتمع ، ترجمة حسن خطاب ، النهضة المصرية ، القاهرة ، د . ت ، ص ١٨٣ ، وقد قمت بمشاركة د . بدوي عبد الفتاح بترجمة كتابه Ashort History of Science تحت عنوان : قصة العلم .

منذ ذلك الزمان البعيد والحضارة الغربية تدرك تدرك خطورة أى تفوق عربى إسلامى ، وتشهر العداء بالحملات الصليبية التى بدأت فى القرن الحادى عشر « وتشكل العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية الحلقة المعاصرة من هذه الموجة ^(١) » ويعلم الله وحده متى ستنتهى حلقاتها بعد أن ساد مؤخراً الحديث عن الثقافة باعتبارها المحور الأساسى للصراعات الدولية القادمة ، فاعتمدت السياسات الغربية منذ مطالع التسعينات ما سُمى « بالحرب الثقافية » ^(٢) ضد الثقافات المغايرة على العموم والثقافة الإسلامية على الخصوص ، بهدف تهجيرها والحيلولة دون احتلالها ناصية العلم والتقانة (التكنولوجيا) . وفى تفسير هذا تتقدم دراسات إدوارد سعيد لتجيب على السؤال : لماذا كان الإسلام فقط هو الدين الوحيد الذى يمثل تقدمه ونهضته تهديداً خطيراً للحضارة الغربية وسطوتها وقيمها ؟

وتشهد أواخر المائة الحالية كارثة الخليج التسعينية التى لا تقل بشاعة عن كارثة السايك والستين إذا يمنا الأبصار شطر العواقب

(١) د . أنور عبد الملك ، تغيير العالم ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠ .
 (٢) ظهر هذا المفهوم فى أعقاب حرب الخليج ، ثم اعتمد صراحة فى مقال و . س . لثيد . الدفاع عن الحضارة الغربية ، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية ، عد ٨٤ ، ١٩٩١ . ومقال صمويل هنتجتون « الصدام بين الحضارات » بمجلة الشؤون الخارجية الواسعة الانتشار - والتي تطرح نظرية صراع الحضارات ، وخلصتها أنه بعد انتهاء الحرب الباردة ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى خطوط القتال فى المستقبل بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست وأولها الإسلام . ويخلص هنتجتون إلى دعوة الغرب للاتحاد كى يتصدوا لهذا الخطر الزاحف من الشرق الأوسط إلى الغرب والشمال ، انظر S . Huntington , The Clash of Civilizations , in : Foreign Affairs , 71, 3, Summer , 1993 , pp 23 : 49 .

الروخيمة والنتائج الوييلة . وعلى كثرة تناحرات العرب وتطاحنهم ، بل وتقاتلهم منذ البسوس وحروب القبائل فى الجاهلية حتى الفتنة الكبرى وحروب الدويلات الإسلامية وصولاً إلى حزيران الأسود وأبلول الأسود وآب الأسود .. وكل شهور العرب السوداء .. بلون الظلام والتخلف .. بلون البغضاء والفرقة بين الأشقاء .. على كثرة هذا كانت مأساة الخليج كارثة لم يكرث التاريخ بمثلها من قبل .. وقد توالى تداعياتها المريرة ، وأخطرها إصابة القومية بطعنة نجلاء ، فتراجعت الوحودية .. كحلم وكواقع ، كأيدىولوجيا وكطوبى لصالح القطرية . وتبقى أمر تداعياتها فى حلق المشقفين وكل مهملوم يوعى الأمة ، إنما هو تلك النزعة الانهزامية إزاء الحضارة الغربية ، والتي بلغت حد السير فى ركاب المشروع الصهيونى تلمساً لعوامل الاستقرار والنماء !! فى حضارة شرق أوسطية لا غربية ولا عربية ، لتكتسح بقايا المخلوقات القومية . وبعد طول النضال ضد الاستعمار ومباركة الكفاح من أجل الاستقلال .. صارت الهيمنة الغربية تجلب وتشتري ، وصرنا نتوخى سبل الاستسلام لها كى نحل صراعاتنا ومشاكلنا ، وكأننا نتشبه بموقع على هامش الحضارة الغربية ، لثلثقط فتات موائدها ، دون مشاركة فى صنع صنوفها الشبهة البهية .

شهد القرنان الماضيان عزمًا وحماساً للإحياء والتجديد والتنوير والتشوير . وقد علا الوطيس فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ، وشهد أجواء مواتية فى العصر الذهبى لثورة يوليو - قبل فاجعة ١٩٦٧ . وعلى أية حال ، كان قد استمر دائماً بدرجات متفاوتة . ثم أوشك أن يخبو الآن ،

وتطفو على السطح نويات تشنج الفرار المخبول إلى الماضى يقضه وقضيضه . وتتزايد حميتها ، ربما كرد فعل عكسى للأحداث التى ترى ترسيخاً للتبعية للغرب والدوران فى فلكه لا سيما بعد انهيار القوة العالمية المناوئة - الاتحاد السوفيتى ، يحدث هذا فى أواخر المائة الميلادية الحالية ، التى تشهد مراكز توهج حضارية أخرى فى شرق آسيا ، تغلبت على أوروبا وأمريكا فى معدلات التنمية والتنهيز .



يصعب اعتبار محنتنا الراهنة أمراً طارئاً ، إذا تذكرنا كتاب الإمام جلال الدين السيوطى (٩١١هـ) « التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مائة » وهو يقوم على أن المحن الاجتماعية تقتضى التجديد ، جبراً لما حصل من الوهن بالحن . إنهم يعدون محن الظلم السياسى والاجتماعى على رؤوس المنين ، فيذكرون الحجاج ومحنة خلق القرآن ، وخروج القرامطة وأفاعيل الحاكم بأمر الله ، واستيلاء الفرنج على كثير من البلاد الشامية ومن بينها بيت المقدس .. ويعدون على رأس كل قرن محنة . ^(١) وحينما تكون المحنة دهماء - من قبيل استيلاء الفرنج على بيت المقدس ، فإننا نجد أستاذ الأصوليين فى التجديد وأستاذ المجددين فى الأصولية الشيخ أمين الخولى يفضل مجدداً فى أصول العقائد - هو متكلم ، على مجدد فى الفروع والعبادات - هو فقيه . يعترض أمين الخولى بشدة على قول لشيخ الأزهر يقصر فيه التطور على أحكام العبادات ويتأى به عن الأصول والعقائد ، مؤكداً أن التطور سنة شاملة ، والقرآن يقرر أنه بالتغير بعامل المتغير ، فيقول الخولى : « كل شئ

(١) أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ . ص ١٥ .

يتغير مع الزمن ، لا سيما المتطاول منه ، تتغير صورته الذهنية ومفهومه العقلي ، ويتغير تبعاً لذلك وقعه على النفس ، ويتغير أيضاً التعبير عنه والتمثل له . وكل أولئك تفسيرات تطرأ على أي شيء ، ويجب على صاحب الدين أن يقدرها ، فيغير تعبيره وعرضه واستدلاله ^(١) .

إن التغير وبالتالي التجديد سنة مقررة ، وأصل ثابت بينه الرسول ^(٢) . والإمام السيوطي يستهل كتابه المذكور « التنبيه » بقوله : « الحمد لله الذي خص هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين وبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين » ^(٣) ويقول لا يجوز خلو العصر من مجتهد واستعاذ بالله من صيرورة الأمر إلى هذا الحد ^(٤) .

ولما كان التغير والتجديد أصلاً ثابتاً في العقيدة ، فإنه بدوره أمر واقع في الحياة الاعتقادية إبان القرون الأولى للحضارة الإسلامية وعصرها الذهبي ، حيث تتكشف اختلافات بل صراعات جمّة حول العقيدة . ومن العقائد ما بلغ الاختلاف حولها حد سفك الدماء كالذات والصفات وخلق القرآن . وبالطبع ليس مثل هذا التفسير - ولا موضوعاته أصلاً وفروعاً هو المنشود . ولكن المهم - كما يقول أمين الخولي أنه بيان لإمكانية الاختلاف ، وبالتالي قابلية التطوير والتجديد ، فينتهي الخولي إلى أن : « تطور العقائد ممكن وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه ، وحاجة الدين إلى تقريره » ^(٥) .

(١) السابق ، ص ٤٧ .

(٢) عن سعيد بن أبي أيوب ، عن شراحيل بن يزيد الماعري ، عن أبي علقمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » . (اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح) .

(٣) ، (٤) أمين الخولي ، المجددون في الإسلام ، ص ١٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

والتجديد قد يكون دورياً مع التغيرات الدورية وقد يكون جذرياً مع المحن عند رؤوس المئين . وعن مثل هذا التجديد الجذري المستجيب لاحتياجات الواقع ، يقول الخولى : « إن ذلك التجديد فى رؤوس القرون هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة - كأنما هو ثورة اجتماعية دورية يقوم بها عارف بالحياة متصل بها وعميق الفكرة عنها » .^(١)



وتحتاجه الأمة الآن أكثر من احتياجها إياه فى أية مرحلة أخرى ، أو على رأس أية مائة سابقة - هجرية أو ميلادية . وفى مواجهة جحافل التبعية والاستسلام التى استهللنا بها الحديث ، تلح الحاجة إلى إعادة قراءة أصولنا الدينية قراءة تاريخية علمية وتجديدية ، لا أن نفصل عنها أو نتنكر لها ، إمعاناً فى الاستسلام والتبعية . هذا ما يلميه واقعنا ، ومن زاوية الفكر « الدين يبقى فى حاجة دائماً إلى فكر ثورى الطبيعة والمناهج ليحدث فيه الثورة من داخل خصوصاً متى كانت عناصر الثورة فى أصوله نصاً ومنهجاً وممارسة . وهى كذلك فى الدين الإسلامى ..

(١) المرجع السابق ، ص ١٧ . ويمكن مقارنة هذا بقول كارل مانهايم : « إن الفهم الكامل لكل وضع تاريخى يتطلب بنية فكرية معينة ، ترتفع إلى مستوى متطلبات المشاكل الحقيقية الفعلية التى تواجه بها ، وتكون قادرة على دمج كل ما هو مناسب فى وجهات النظر المتعددة المتصارعة . ومن الضرورى أيضاً فى هذه الحالة التوصل إلى نقطة انطلاق يديهية وجوهية أكثر ، وإلى مركز يمكن منه جمع الأجزاء ، ودمجها فى الوضع الكلى » .

(كارل مانهايم ، الايديولوجيا والبيوتيا : مقدمة فى سوسيولوجية المعرفة ، ترجمة د . محمد رجا الدرينى ، المكتبات الكويتية ، ١٩٨٠ . ص ١١١) .

وجدير بالذكر أن أمين الخولى أشار إلى أن فكرة التجديد الثورى هذه على الرغم من خطورتها وأهميتها لم تشتهر ، ولم يستفد منها أصحاب الإصلاح الدينى كالأهوانية والأفغانى والأستاذ الإمام محمد عبده .

عنيت بها العقلانية والعلمية والاجتهادية .. غير أن السياسة التي سادت باسم الدين كمتتها وأطفأتها ضماناً لصالح أربابها «^(١) . وقد بات من الضروري إحيائها ، استنفاذاً للوعى وللشخصية القومية .. من الضروري تجديد منطلقاتنا الفكرية ، كي تشق طريقها نحو المستقبل .

إن التجديد ينصب في الموقفين القومي العربي والإسلامي على السواء ، فالعروية تقع من الإسلام موقع سوياء القلب والإسلام يقع منها موقع آفاق الروح والامتداد الحضاري . والأهم أن كليهما - القومي والإسلامي - ينطلق موتوراً من نفس الميراث الاستعماري ويرابض في نفس خندق مواجهة التغريب وذويان الشخصية والخصوصية في محاولات الغرب الدؤوبة لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء ثقافته التي يجد في الزعم بأنها عالمية .

وسواء أكنّا قوميين أو إسلاميين ، نتفق جميعاً على ضرورة العمل من أجل انبعاث روح حضارتنا وتأكيدنا في مواجهة الآخر الغربي المسيطر . حتى أن عبد الله العروى - وبعد أن حمل كتابه « العرب والفكر التاريخي » تسليماً بهيمنة المشروع الثقافي الغربي ، يعود في عمل آخر ليشير إلى أن « الانبعاث لا يعني إحياء إنجازات الماضي بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز القيادي الذي احتلوه فيما سبق بطول الوطن العربي وعرضه »^(٢) . إنها استعادة الانبعاث للفاعلية في المكان

(١) د . ساسين عساف ، مائز الأيديولوجيا : عناصره وانعكساته في الفكر الغربي - أواليات التجاوز ، مجلة الفكر العربي ، ع ٦٨ ، يوليو ١٩٩٢ ، ص ١٧ .
(٢) عبد الله العروى ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، دارالتنوير ، الدار البيضاء ، ط ١ ، ١٩٨٣ . ص ١٩٨ .

بمعنى استغلاله علمياً وتسخير السيطر عليه والاستقلال به ، واستعادة الانبعاث للفاعلية فى الزمان ، بمعنى فاعلية الأمة فى مواجهاتها ومحاوراتها مع الأمم الأخرى ، وبالتالى إثبات وجودها الحضارى والتاريخى والوطنى والإنسانى ، على الإجمال ، الانبعاث هو انبعاث روح الحضارة . وحين يطرح العروى السؤال : ما هى روح الحضارة الإسلامية ؟ يخلص إلى أن : « الخوض فى مسألة روح الحضارة ينتهى حتماً إلى تأسيس علم كلام مستحدث » .^(١)

ثانياً : علم الكلام .. ايديولوجيا :

فى مثل هذه المقاربات لصلب ثقافتنا - أو حضارتنا وأيضاً لا مشاحة فى الألفاظ ، كان لابد وأن يتبوأ علم الكلام الذى هو نبذة إسلامية أصيلة . نشأ قبل عصر الترجمة .. قبل التأثر بالفلسفة اليونانية كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهماً عقلياً خالصاً وتحويلها إلى معانٍ ، كحركة طبيعية فى تجاوز النص الدينى إلى المعنى العقلى^(٢) فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابرى (العقلانية العربية الإسلامية) ، أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - الفلسفة الإسلامية الشاملة ، حتى لعلم أصول الفقه بكل تألق المنهجى .

إن العرب فى جاهليتهم لم يعرفوا الفلسفة البتة . هذا صحيح لأنهم ببساطة « لم يعنوا بأول أدوات الحضارة النظرية وهى التدوين وتأليف

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

(٢) د . حسن حنفى ، التراث والتجديد ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٧ . ص ٧٩ ، ١٣٢ .

الكتب » .^(١) ولكن طويلاً ما رددنا أن حركة التفلسف العربية - فيما بعد - بدأت بالترجمة . واستقر هذا في وعينا كبديهية أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية . وبالطبع لا جدال في أهمية وفاعلية حركة الترجمة ، ولكن أن تكون هي نقطة البدء والمحرك الأول ، فهذا يعنى أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجى اليونانى ، فنكون أصلاً وامتداداً في وضع المنفعل المتلقى ، ويظل الغرب وتراثه ابتداءً وأبداً في وضع الفاعل الملتن ، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا . وكما يقول حسين مروة عن الزعم بانفعال الفكر العربى الإسلامى بالمصادر الخارجية : «الانفعال وحسب يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب دون إبداع» .^(٢)

إن نشأة علم الكلام فى التربة الإسلامية وغموه فى مناخها الموآر الفآئر ، بفعل مكوناتها وصراعاتها ، حتى وصل بفضل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية يطيح بذلك الوهم الذى يجعلنا منفعلين فحسب . ومن الضرورى هنا الإشارة إلى لفتة حسين مروة الشاقبة ، حين أوضح بالتفصيل المدرّوس كيف أن المحرك الأول للعقل العربى وبالتالى النقطة الأولى المفضية للفلسفة الإسلامية لم تكن حركة الترجمة ، بل كانت عقيدة الجبر التى رفعها الأمويون لتبرير حكمهم الجائر القائم على الدم الطاهر المراق . وبالتالى ظهرت الثورة عليهم فى شكل رفض أيديولوجيتهم السلطوية - أى رفض عقيدة الجبر

(١) د . أحمد فؤاد الأموانى ، الفلسفة الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٤ .

(٢) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابى ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٨ ، ج١ ص ٨٢١ .

على يد الثالوث من شهداء القدرية أو الحرية : معبد الجهنى وعمرو القصاص وغيلان الدمشقى ، الذين هم أسلاف المعتزلة . والمعتزلة بدورهم أسلاف الفلاسفة الإسلاميين ^(١) . ومن هذه الثورة الشعبية ضد السلطة الجائرة ، أو هذا الصراع الأيديولوجى بين الجبرية والقدرية فى الربع الأخير من القرن الأول ، بدأت رحلة العقل العربى إلى عالم التفلسف مصداقاً للقول الشهير : تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحرية .

بكل هذا الدور الحاسم والفعالية الشاملة لعلم الكلام ، ولأنه أصيل - بمعنى الكلمة وخصوصى ، تخلق فى رحم الحضارة الإسلامية ، وأيضاً لأنه يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلى للعقائد الإسلامية التى هى المخزون النفسى والبناء الشعورى للجماهير ، النسيج القيمى ، ملاصق المجتمع وقسماته وأطر معايير .. على الإجمال الموجهات العامة للوعى والسلوك ، فقد أصبح التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية . لا سيما وأن علم الكلام بالذات ودوناً عن سائر علوم تراثنا القديم ، هو الذى نشأ فى آتون الصراع السياسى ، وأن المتكلمين كانوا دائماً هم أيديولوجيو الدولة الإسلامية . المعتزلة جندتهم الدولة العباسية الأولى فى حربها ضد خطر الشعوبيات عليها ، وما حملته من تيارات فكرية مناهضة للعقلية الإسلامية كالماتونية والمجوسية والغنوصية . « فكان المعتزلة هو أيديولوجيو الدولة آنذاك ، يعملون على نشر وتكريس العقل الدينى الإسلامى ، وبالتالى سلطة الدولة » ^(٢) . ولما تعاطم شأن المعتزلة

(٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٥٥٥ : ٥٩٠

(٢) محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص

لتعاطف شأن العقل معهم ، وقوى بناؤهم الأيديولوجي ، وحتى بات خطراً يهدد الدولة الاستبدادية التي بدأت عوامل الضعف والتفكك تتسرب إليها ، نهض الأشاعرة للرد عليهم وتحجيمهم . فأصبح الأشاعرة أيديولوجي الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني وما تلاه . ومن قبل حين تكلم الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٨٣ : ١٤٨ هـ) أسس جعفر بكلامه أيديولوجية الدولة الشيعية ، وقد كان للشيعية دورهم في نشأة علم الكلام وفي تطور مباحثه .

لقد تشكل علم الكلام كاستجابة للمشاكل السياسية وللمتغيرات الحضارية التي لا تنفصل بدورها عن الفتوحات العسكرية والامتداد السياسي . « كانت المواقف السياسية يُبحث لها عن سند عام في الدين ، كان ذلك أولى الخطوات النظرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد (علم الكلام) . إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة ، بل كان ممارسة للسياسة في الدين » .^(١) على الإجمال أتى علم الكلام القديم نتاجاً لتفاعل ثلاثة مقومات ، هي : العقائد - المعترك السياسي - العقل الفلسفي أو على الأقل النظري .

العقائد - أولاً - هي صلب الأيديولوجيا الإسلامية ونخاعها . وثانياً ، لا تكتسب الجماعة هويتها إلا من خلال الهوية السياسية ، وبعد رسوخ مفهوم الدولة في العصر الحديث ، فإن الأيديولوجيا الآن لا تنفصل البتة عن السياسة ولا يتضح دورها إلا من خلالها ، « وقد

(١) الجابري ، المرجع السابق ، ص ٢٤٧

احتفظ مفهوم الأيديولوجيا دائماً ورغم التغيرات فى محتواه ، بنفس المعيار السياسى للحقيقة والواقع » .^(١) وثالثاً ، سوف نرى لاحقاً أن الأيديولوجيا إن أريد لها النماء والصيرورة والفاعلية والمواءمة مع المتغيرات ، فلا مندوحة لها عن الاستعانة مُجدداً بالتنظير وبالعقل الفلسفى . لكل ذلك يغدو مشروعاً أن نضع علم الكلام فى وضع الإنابة ما دمنا بصدد الشكل الأيديولوجى ، إقراراً بشمولية الأيديولوجيا للخصوصية الحضارية .



ومهما تصاعد الجدل حول مصطلح (الأيديولوجيا) فإنها تظل دائماً حاجة وضرورة ملازمة للوجود الإنسانى ، من حيث أنها التعبير عن معتقدات الجماعة التى تجعلها (جماعة) ذات هوية ، وليست مجرد حاصل جمع آحاد الأفراد . ولئن كانت الأيديولوجيا منظومة نظرية ، فإنها لا تتنامى تجريدياً ، بل لابد لها أن تأتى تعبيراً عن واقعات جماعية محددة .. عن معتقداتها المتجهة نحو مصالحها ، اتجاهها ينبع من متعينات واقعها ، مما يجعل الأيديولوجيا حاملة لإمكانات الحركية والتغيير والتطور نحو مثاليات الجماعة وطموحاتها . إن بها عنصراً يتجه نحو مثال يتجاوز الواقع وينفيه ويفوقه ، حتى أن دائرة المعارف البريطانية تستهل تعريفها لمادة (أيديولوجيا) بأنها منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره فى آن واحد ، من هنا كانت الأيديولوجيا متضافرة دائماً مع الطوباوية أو اليوتوبية Utopism

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة د . محمد رجا الدرينى ، ص ١٤٤ .

وتصور ما ينبغي أن يكون . ولئن كانت ، أى الأيديولوجيا - كما أوضح كارل مانهايم - تتعايش مع الحالة الراهنة فى المجتمع ، بينما الطوباوية دائماً فى وضع التعارض مع الحالة الراهنة ، فإن العنصر الأيديولوجى والعنصر الطوباوى فى الفكر الإنسانى لا بولدان منفصلين عن بعضهما . طوباويات الطبقات الصاعدة كثيراً ما تتحول إلى أيديولوجيا « ومعيار التفريق بينهما هو درجة تحقيق الطوباوية فى التاريخ وتحولها إلى أيديولوجيا ^(١) لذلك اعتبر إمجه Emge اليوتوبيا - أو الطوباوية أيديولوجيا مرئية يتوقع حدوثها ، إنها تسعى لتحقيق النظام الاجتماعى الذى ترسم معالمه ، فتطالب بتغيير جذرى للعلاقات المجتمعية والسياسية ، تنفى آوضاعاً راهنة وتستحث نظاماً جديداً - فيقول الفيلسوف البولانى الماركسى كولاكوفسكى إن اليوتوبيا قوة حقيقية ، إنها المثل الأعلى لنظم جديدة والهدف المستكن لواقع تاريخى ، ولكنها فى الوقت نفسه أداة للتأثير فى الواقع ، ولتخطيط العمل المجتمعى بصورة مسبقة ^(٢) وفى كل حال تنطلق اليوتوبيا - كما الأيديولوجيا - من موقف اجتماعى معين وتحتوى على حقائق تاريخية معينة - كما أوضح أرنست بلوخ E. Bloch . وبهذا التضافر مع اليوتوبيا أو الطوبى ، تحمل الأيديولوجيا قوة لتأكيد وترسيخ المجتمع - كما يراها البعض كمانهايم ، من حيث تحمل قوة دافعية لحركيته - كما يراها البعض الآخر كجورج سوريل .

(١) مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، من مقدمة بقلم خلون انقيب ، ص ١٨ .
(٢) ياكوب بارون ، ما الأيديولوجيا ، ت : أسعد رزق ، عرض سعيد المصرى ، مجلة فصول ، ج ٥ ، العدد ٢ ، سنة ١٩٨٥ ، ص ١٦٩ .

ونرجى الآن مسألة تقابل وتصارع الأيديولوجيا مع العلم التجريبي^(١) أو مع الفلسفة ، إذ ها هنا يهنا فقط وظيفتها والتي أكد عليها لويس ألتوسير L. Althusser . تأكيداً ربما لأنها قائل الوظيفة المعرفية للعلم التجريبي ، إذ يقدم إطاراً لتعقل حوادث الطبيعة وتفهمها تمهيداً للسيطرة عليها ، كذلك تقدم الأيديولوجيا إطاراً لتمثل العلاقات الاجتماعية وتنظيمها بل وربما القدرة التوجيهية لها ، بمقتضى منطق أو قاعدة أو مبدأ أو قيمة ، يتواضع الناس عليها ويحصل الإجماع بينهم على اعتمادها ، وهذا أحد الأسباب القوية التي تؤدي إلى صمود الدين وخلوده على الرغم من غزوات العقلانية ويطولات العلم ، وذلك لأن الدين لنجح كأيديولوجيا في تزويد الناس برؤية متجانسة تحقق لهم التوازن الذاتى أمام الطبيعة والمحيط الاجتماعى ، وتمنحهم قواعد وأطر وأدوات لتنظيم وجودهم .^(٢)

ومن ناحية أخرى يمكن الدخول فى مقارنة ومقارنة مشمرة وبناءة لعلاقة الأيديولوجيا بالفلسفة . فالأولى تسعى إلى غاية اجتماعية قومية محددة ، بينما تسعى الثانية إلى غاية إنسانية عامة شاملة . لكن الفلسفة كأي نتاج اجتماعى ما كان لها أن توجد إلا من خلال أيديولوجيا كما أن النظر الفلسفى يبقى ضرورة للأيديولوجيا فى إثارتها الأسئلة الجوهرية وتعيين المشكلات الأولية التى منها تتفرع المشكلات

(١) سنعرض لهذا القضية فى الفصل الأخير . كما أنها نوقشت باستفاضة فى د . يمنى طريف الخولى ، مشكلة علوم الإنسانية : تقنياتها وإمكانية حلها ، دارالثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ من ص ١١٣ : ١٢٣ .
(٢) عبد الإله بلفيز ، أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا ، فى مجلة الفكر العربى ، يوليو ١٩٩٢ . ص ٢٦ .

الثانوية . وحق القول أنه : « يقى الأيديولوجيا مغبة السقوط لعدم تمييزها بين الأصول والفروع وبين الكليات والجزئيات ، ويدفعها إلى تجنب الاكتفاء بالإجابة على تساؤلات دون النفاذ إلى الأعماق والأشمل من المعطيات الحاضرة والماضية . والنظر الفلسفى فى ذلك يجرده الأيديولوجيا من مثالب الإطلاعية التى تضع الأيديولوجيا خارج التاريخ ويتسرب نتيجة لذلك الوعى الزائف فى تفسيرها واقعات التاريخ تفسيراً إسقاطياً أو تفسيراً قصدياً ، فتسحب رؤية الماضى على الحاضر ، ورؤية الحاضر على المستقبل » (١) . هكذا تتبدى لنا أهمية التجديد الفلسفى لعلم الكلام ، من حيث هو أيديولوجيا .



إن علم الكلام يملك المساهمة الكبرى فى التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية ، على أساس أن الأيديولوجيا هى الوجود الواعى للأمة ، من حيث هى مجموعة الأفكار المبدئية العامة لكل جماعة معينة بشأن أصولها وأهدافها ومعاييرها وقيمها ومصالحها الحضارية (٢) . هكذا أتاننا علم الكلام القديم حاملاً الإطار العام لأيديولوجية المجتمع آنذاك ، بشتى توجهاتها وفرقها ، لا سيما المعتزلة والأشاعرة ، وسيادة الأخيرة . وينتظر من علم الكلام الجديد الذى نرومه متجهاً نحو المستقبل ، أن يصلح إطاراً وموجهاً أمثل للحضارة الإسلامية الحديثة على مشارف

(١) د . حليم اليازجى ، الأيديولوجيا ليست نظاماً سياسياً فى : الفكر العربى : م س ، ص ١١

(٢) بول ريكور ، الخيال الاجتماعى ومسألة الأيديولوجيا واليوطوبيا ، ترجمة منصف عبدالحق ، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، ج ٧ ، أكتوبر ١٩٨٨ . ص ٢١ .

القرن الحادى والعشرين ، وأن يكون قادراً على التلاؤم مع روح العصر
 المشغل بإشكالياته الجمة الخاصة به ، قصوراته القديمة ومحنة الطارئة
 وتحدياته المستجدة ، والنازع إلى النهوض رغم التأزم والعقبات ، نريده
 علم كلام قادراً على مواجهة الواقع الراهن ومتطلباته وتحدياته
 الضروس . بكلمة لابد وأن تكون أيديولوجيا لحضارة متأزمة وناهضة
 معاً ، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة ، للخروج منها إلى آليات
 النهوض .



لقد تعثرت محاولات التحديث ، أو أنها على الأقل - وبعدما يقرب
 من قرنين من الزمان - لم تؤت أكلها المنشود ، لا سيما إذا ما قورنت
 بتجارب تحديث أخرى ، كنا الأسبق منها زمانياً من قبيل التجربة
 اليابانية . وسوف تستمر محاولاتنا التحديثية فى تعثرها طالما تصطدم
 بالتراث كمخزون نفسى للجماهير ، ولا تستوعبها أيديولوجيا واضحة
 المعالم تجسد نزوع الأمة ، ويجد فيها الواقع تعبيراً عن ذاته . من هنا
 كان التوجه العام للبحث عن أيديولوجيا إسلامية مقابل أيديولوجيات
 التحديث المعاصرة التى تتشكل بخطوط غربية . فكما لوحظ مراراً
 وتكراراً : « لقد عول الفكر العربى على العديد من الأيديولوجيات ،
 فانتهى إلى المزيد من التفكك والتبعية ، فلماذا لا يكون الإسلام قرآناً
 وسنة وتاريخاً هو أيديولوجيا الوحدة والتحرير »^(١) إن الإسلام هو البديل
 المطلوب لأنه يرتبط بالجماهير ، ويوفر لها الغذاء المعنوى فى وقوفها ضد

(١) ساسين عساف ، مأزق الأيديولوجيا : عناصره وانعكساته فى الفكر العربى ، م.س .

الهيمنة الأمريكية التي تستهدف السيطرة الاقتصادية والسياسية التامة على البلاد العربية (١) .

أما أصحاب النزعة التحديثية المتطرفة ، السائرون فى اتجاه العدمية التراثية - بتعبير طيب تيزنى ، المؤقون باسماعيل مظهر وشبلى شميل وسلامة موسى .. والتالين لهم ، أولئك الذين لا يرون فى الإسلام أصلاً وفروعاً .. جملة وتفصيلاً .. شكلاً ومضموناً - إلا معاملاً لكل تخلف ورجعية ، فعليهم الالتفات إلى تحدينا الأكبر إزاء الصهيونية ، وهو إن لم يعد تحدياً عسكرياً فسيظل دائماً تحدياً حضارياً ، والصهيونية فكر دينى متشدد . باسم الدين فى اسرائيل يكون الوطن والوطنية والقومية والهوية والجنسية والحرب والسلام والمفاوضات والمعاهدات والحقوق والاستثناءات والامتيازات والتنازلات والتشدادات والنكوصات ، وأيضاً المجازر والمذابح والاعتقالات ... الخ (*) ونحن لا نستطيع التراجع عن تحدٍ أو صراع هو فى جوهره دينى . وإذا كان الدين هو الذى يرسم حدود

(١) المرجع السابق ، ص ١٦ ، ويستأنف عساف - عميد كلية الآداب العلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية - حديثه قائلاً إن الهيمنة الأمريكية بثت عقلها الاستعماري فى معظم الأنظمة العربية ، وفككت أشكال الروابط القومية فى المجتمع بغية ترويضه وإخضاعه ثم يتساءل : هل الفكر العربى الذى كان فى خط المواجهة معتمداً فى مقاومته على الاتحاد السوفيتى ، هو قادر على الاستمرار فى خط المقاومة دون اللجوء إلى الإسلام كقوة أيديولوجية بديلة ؟ (المصدر المذكور ، ص ٢٤) .

(*) حتى فى اتفاق غزة / أريحا الهزيل - لماذا أريحا بالذات ؟ يجاهر مهندس الشرق أوسطية دارس الفلسفة الداهية شيمون بيريز بأن اسرائيل تركت أريحا للفلسطينيين فقط لأنها مدينة ملعونة فى التوراة على لسان النبو يشوع بن نون الذى قال فى أحد الأسفار : «ملعون من يبنى هذه المدينة ، وليفقد بكره حين يضع اسمها ، ويفقد أولاده حين يضع أبوابها» ولعل التوراة لعنت أريحا أصفر مدن الضفة الغربية ، ولكنها تبارك الاستيطان الصهيونى فى بقية الأراضى من النيل إلى الفرات . وهل تبارك النكوص عن التعهدات التى كانت أصلاً هزيلة ، وهذا الصمود للقوى الدينية اليمينية التى تشهد اسرائيل .

الحلبة فإن مخزوننا النفسى ونسيجنا الشعورى وطبيعة حضارتنا -
والدين فيما يقال اختراع مصرى - تجعلنا أولى من غيرنا بترسيم مثل
تلك الحدود .

والواقع أن الدين دائما أيديولوجيا ، من حيث هو نسق من المعتقدات
تلجأ إليه الجماعة « يرضى حاجات نفسية فردية وأخرى جماعية أهمها
التماسك والشعور المشترك بوسائل شتى من الشعائر والطقوس والتعاليم
المقدسة . من هذه الزاوية يملك الدين قدرة تعبوية هائلة ينعدم فيها غالبا
الشك والتساؤل والانقسام »^(١)

لكل ذلك كان علم الكلام هو التمثيل العام للأيديولوجيا
الإسلامية، فهو القادر على تأطير حضارتنا بكل خصوصيتها ، من أجل
انبعاثه فى عصر التحديات الضروس المستجدة شريطة أن يكون بدوره
مستجداً .. علم كلام جديداً نازعاً نحو المستقبل ، فعدم تطوير علم
الكلام القديم ، وتوقع الموروث إجمالاً على ذاته هو ما ارتد فى الواقع
المعاصر إلى تطرف وعدوانية ظهرت مؤخراً فى الجماعات الإرهابية
الجانحة التى تساهم فى إبراز أهمية التجديد بقدر ما تبدت أهمية علم
الكلام .

إنها أهمية علم الكلام الجديد .. السائر نحو المستقبل



ولا شك أن تجديد علم الكلام ، ونفض رواسب الجمود عن كواهله ،
شقاً لطريق المستقبل ، يحتاج إلى فريق عمل .. بل فرق . إنها مسئولية

(١) د . حيدر ابراهيم على ، لاموت التحرير : الدين والثورة فى العالم الثالث ، دار النيل ،
الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٧٠ .

جيل ليضطلع كلُّ بما يستطيعه ، بهذه الرؤية أو تلك ، من هذه الزاوية أو تلك ، فى هذا الموضوع أو ذاك .. ومنطلق فلسفة العلوم يفرض علينا موضعاً متعيناً هو الطبيعيات التى طال انفلاتوا من بين أيدينا . لن يشق علم الكلام طريق المستقبل ما لم ينضبط وضع الطبيعيات فيه ومن ثم فى وعى الجماعة ، ما لم يتسلح بوضعية مستجدة ومكينة للطبيعيات ، فيكون أيديولوجيا مؤهلة تماماً للالتحام الخلاق بالحلم العلمى التقانى ..

لكن كيف ؟ كيف السبيل لهذا ولأن يشق الكلام أجواز المستقبل ؟

الفصل الثاني

علم الكلام نحو المستقبل كيف .. ؟

أولاً : تجذلية الاستيعاب والتجاوز ..

ثانياً : القطيعة المعرفية .. آلية مستقبلية ..

ثالثاً : القطيعة بين الاستمولوجيا والأيدولوجيا

رابعاً : القطيعة المعرفية .. في علم الكلام الجديد

الفصل الثانى

علم الكلام نحو المستقبل

كيف . . ؟

أولاً : جدلية الاستيعاب والتجاوز :

· اتضح فى الفصل السابق أن الطرح المستقبلى ينشأ أصلاً عن ضرورة التجديد ، التى سيطرت على آفاق فكرنا المعاصر . وفى سياقها يأتى هذا البحث - من منظور فلسفة العلوم ، طامحاً فى علم كلام ينطلق نحو المستقبل مسلحاً بعتاد الطبيعيات . إنه إذن بحث تجديدى فى علم الكلام .

والبحث التجديدى فى علم الكلام يعنى ضمناً استيعاب وتجاوز علم الكلام القديم ، كما يتمثل فى نصوص تراث هو تراثنا نحن ، نحتويه ويحتوينا ، فيتوجب له الاستيعاب . لكنه نتاج لظروف تاريخية معينة ، وقصورات معرفية جمة ، فرضت على متغيراته أشكالاً ما ، ولما كانت هذه الظروف قد انتهت منذ قرون عديدة خلت ، وتراجعت القصورات المعرفية ، واتخذت مواقع وصوراً مبيّنة تماماً ، فإنه من الضرورى أن يكون استيعاب علم الكلام القديم من أجل تجاوزه ، مرتكزين فى هذا وذاك على ثوابته .

إن مقولة الاستيعاب والتجاوز ، تشق طريق علم الكلام إلى المستقبل. فهى الرفض العقلانى المثمر البناء ، الذى يسلم بالتاريخية

ومراحل التاريخ ، ويحقق الهدف بالتعامل مع المرحلة فى إطار متعيناتها وظروفها ، ويبرأ من مثلثة الانشغال بثابت أزلى يعلو على عالم الإنسان فى الزمان والمكان ، بمطلق مغرب عن الواقع فى صيرورته الدائمة .

وإذا تذكرنا إشارة كارل مانهايم إلى أن التفكير الجدلى (الديالكتيكى) يكافح باستمرار للإجابة على سؤالين ، أولاً ماهو مركزنا فى العملية الاجتماعية ؟ وثانياً ما هى متطلبات اللحظة الراهنة؟^(١) . اتضح أن المقصود بهذا ، أو القضية المطروحة هى تاريخية علم الكلام التى ستستفيد من المنهج الجدلى ذى الفعالية المشهودة فى مثل هذه المجالات الحضارية الواسعة النطاق . إن هذا البحث يطرح «الاستيعاب والتجاوز» كتناول جدلى لتاريخية علم الكلام .

إن تاريخية علم الكلام بمثابة مصادرة أولية أو بديهية لابد من التسليم بها . فالعقائد إلهية مقدسة ثابتة مطلقة ، أما علم الكلام فليس البتة هكذا ، بل هو علم إنسانى محض ، صنعه البشر فى زمان محدد وموقف معين ، واستجابة لظروف تاريخية معينة - هى كآية ظروف تاريخية ، متغيرات سوف تنداح ، لتتخلق ظروف تاريخية أخرى، لها متطلبات ومقتضيات أخرى .

وسلاماً على فرنسيس بيكون F . Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) أبى الميثودولوجى - علم مناهج البحث ، أقوى العوامل الفاعلة فى صنع الحداثة الغربية والجدع المتين لفلسفة العلوم ، سلاماً عليه وهو يحذر من

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا والبيوتوبيا : مقدمة سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة محمد رجا لدرينى ، ص ١٩٤ .

(أوثان الكهف) أى تصورات البيئة الخاصة حين تسيطر على الذهن بوصفها حقائق مطلقة ، ويحذر من (أوثان المسرح) أى أفكار ممثلى وأعلام الفكر السابقين ، وكلاهما - أوثان الكهف والمسرح - قائم على الخلط بين النسبى والمطلق وإغفال نسباوية وتاريخية التصورات العقلية .

يقول حسن حنفى : « هناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهدانية لفهم العقيدة أو العثور على أساس نظرى لها ، وتخضع كل هذه المحاولات للظروف التاريخية التى نشأت فيها وللأحداث السياسية التى سببتها وللغة العصر التى عبرت بها ، وللمستوى الثقافى الذى ظهرت خلاله . لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التى تحدث فى زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين » ^(١) .

وتبدو جدلية الاستيعاب والتجاوز أداة منهجية فعالة للم أشات الماضى والحاضر المستقبل ، فى إطار متماسك ، يبدو لنا قادراً على تقنين تاريخية علم الكلام المتجه نحو المستقبل وفقاً للمرحلة التاريخية الراهنة ، فى معنى صيرورة إلى دورة جديدة ، ومساراً إلى الأمام ، غده أكثر زخماً وثراءً من أمسه ، مما يجعل الانتقال صعودياً إلى مرحلة أعلى ، وليس دائرياً ينتهى إلى نقطة بدئه . هكذا يتضح أن الاستيعاب والتجاوز ، ببساطة يجعل الكلام التراثى كائناً حياً يتصف بالنماء والسيرورة ، فىمكن أن يساهم فى وضعية الطبيعيات بما تحمله من إمكانيات تقديمية .

(١) د . حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الخامس : الإيمان والعمل - الإمامة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، سنة ١٩٨٨ . ص ٦٣١ - ٦٣٢ .



وهذا يلزم عنه بالضرورة المنطقية إسقاط النظرة التقديسية ، أو بالأصح التحجيرية للتراث التي تصادر عليها الحركات السلفية المعاصرة ، فى تعصبها وتطرفها المرضى ، الذى بلغ حد إرهاب الآمنين وترويعهم .
والتوقف بإزاء هذه الحركات الإسلامية السلفية المتطرفة التى برزت ناتئة فى واقعنا الحضارى ليس خروجاً عن أطر معالجة فلسفية منطلقة باعتباريات أبستمولوجية ، بل هو التفعيل لكل هذا الذى ننشده منذ بدء البداية . والأهم أنه إثبات لفعالية جدلية الاستيعاب والتجاوز التى نظرحها كآلية لتاريخية علم الكلام .

تلك التاريخانية - مرة أخرى - مقدمة أكثر من ضرورية . فلئن كان الله تعالى قد جعل الإنسان تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية ، فذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يصنع تاريخاً . التاريخ هو ما يجعل عالم الإنسان مختلفاً عن عالم الحيوان والنبات والجماد الذى لا يعرف صنع المتغيرات ولا تراكماتها . التاريخ هو فاعلية الإنسان ، هو صيرورة الحضارات وسيرورة الثقافات . هو التغير الذى جعل الإنسان الكائن الوحيد الذى يدرك معنى الزمان ويصنع له حساباً ، فكان الوحيد الذى يعرف معنى الصعود والتقدم واختلاف الأمس عن اليوم ، وهذه التاريخانية هى حجر العثرة الذى تصطدم به تلك الجماعات المتطرفة ، ليتصاعد مستصغر الشرر الذى قد يضرم مستعظم النيران .

لقد تمسكوا بحديث الفرقة الناجية من النار - الذى شكك فى صحته وفى جواز الاستدلال به ابن حزم وآخرون ، تمسكوا به ليلزموا الطرف

الأقصى الواحد والوحيد ، رافضين كل المتغيرات فى تدرجاتها إلى أطراف أخرى تشكل جميعها الواقع . ثم اتخذ هذا الرفض شكلاً تصاعد وباله كثيفاً أليماً فى مسلسل فتن دامية وتساقط القتلى والشهداء من الجانبين ، العكس بالعكس طبعاً . والجانبان من سويداء الأنا من الوطن. ومهما كانت نواياهم ومهما كانت أهدافهم وأسانيدهم ، فإن الخطأ المحورى فى استدلالتهم الذى يزدى إلى هذا الاصطدام الدامى أو على الأقل العقيم مع الواقع ، لهو فى إنكار تلك التاريخانية .

بدايةً الواقع مأزوم ، وكلنا نعمل - أو يجب أن نعمل على تجاوز هذه الأزمة ، بأفاق فكر نهضوى لا يمتنع أن يكون دينياً ، أو بمجالات عمل تنموى لا يقتصر على أن يكون اقتصادياً ، التنهيز والتنمية هما الشكلاَنِ الإيجابيان لرفض أزمة الواقع .. لتجاوزها . كلاهما يسير على معامل المتغيرات فى مسار التاريخ بحثاً عن الأفضل .. دخولا فى حركية التقدم نحو المستقبل .

مشكلة الجماعات الإسلامية المتطرفة أنها لا ترفض الواقع المأزوم فحسب ، بل تدفعها الثبوتية إلى رفض المتغيرات أيضاً ، بل وأصلاً ، انطلاقاً من رفض التاريخانية . فيطابقون بين الدين وبين التراث ، بين الثابت وبين المتحول ، بين الإسلام وبين (الفتاوى) لابن تيمية وتلخيصها فى (الفريضة الغائبة) ، (نيل الأوطار) و (فتح القدير) لتلميذه الشوكانى وكتب ابن القيم المجوزية وفتح البارى للعسقلانى

و(المحلى) لابن حزم ، (المغنى) لابن قدامة .. حتى (المصطلحات الأربعة) - الحاكمية والألوهية والربانية والوحدانية - للإمام أبى الأعلى المودودى .. وصولاً إلى « معالم على الطريق » لسيد قطب .

معظمها أعمال قيمة ، لكن تنبع قيمتها من قدرتها على تمثيل روح عصرها والاستجابة لمتطلباته وتحدياته ، التى تختلف عن متطلبات وتحديات عصرنا . كلها خارجة من الثابت فى حضارتنا : الكتاب والسنة . لكنهم ليسوا أوصياء علينا ، ونحن لسنا قاصرين عاجزين عن الإبداع والاجتهاد مثلهم ، والخروج من هذا المعين الثابت بما يسد حاجات عصرنا . وكما قال الشيخ أمين الخولى لهم عصرهم ولنا عصرنا نتعلم منهم ولا نحذو حذوهم النعل بالنعل .

إنها (أوثان المسرح) التى حذر منها فرنسيس بيكون ، النابعة من الافتتان بممثل أو أعلام الفكر السابقين . كما ينبهر متفرج المسرح ببراعة الممثل فى تجسيد الدور (أو براعة المفكر فى تجسيد روح عصره ومتطلباته) وينسى المتفرج واقعه ومشكلاته ، يتألم لمأسى الممثل ويفرح لظفره بالمحبة ، حتى وإن كان بين المتفرج ومحبوته فراسخ وأميال !! كذلك تماماً تعيش الجماعات المتطرفة فى واقع تلك المصنفات التراثية التى كانت نتاجاً أو استجابة لظروف حضارية انتهت منذ قرون عديدة ، ملغين ظروف واقعنا . ولا يلتفتون إلى أن فتاوى ابن تيمية لمواجهة المغول لا تصلح لمواجهة القوى الإمبريالية المعاصرة . وأن معالم سيد قطب كانت على طريق الاصطدام مع التجربة الناصرية الاشتراكية التى أضحت الآن أثراً بعد عين .

من هنا يتصاعد الشرر . من المطابقة بين الدين والتراث ، بين العقائد من ناحية ، ومن الناحية الأخرى حصائل الجهد البشرى فى مرحلة تاريخية معينة . فيريدون صياغة الحاضر على غرار الماضى ، من حيث المحتوى المعرفى والمفاهيم حتى تفصيلات الأنماط السلوكية ؛ تنشغل إسرائيل بالأسلحة النووية والقنابل الذككية ، وينشغلون هم بالشهب والحراب على من حرم النقاب ، متصاغرین متخاذلين فى تحدى الإسلام الحقيقى أمام الآخر الغربى الذى نزع النقاب عن المادة ليكشف الذرة ، ثم نزع النقاب عن الذرة ليكشف الجسيمات ، ثم نزع النقاب عن الجسيمات الذرية ليكشف - أخيراً - الكواركات ، ولا يكتفى أبداً . أى النقيضين الانشغال به الآن خير وأبقى ؟! بديهي أن هدف بحثنا هذا بأسره توجيه الاهتمام نحو النقاب الثانى ، لأننا نحسبه عند الله وعند عباده خيراً وأجلى .

أما تلك المطابقة الخاطئة بين الإسلام وتراثه ، بين العقائد وتنظيرها أى كلامها فى مرحلة تاريخية معينة ، فتضر الإسلام قبل سواه ، لأنها تفترض فيه تحجراً عند مرحلة أسبق ، تحجراً زائفاً لا يوجد إلا فى عقولهم ، فالدين رسالة .. مسئولية أبت أن تحملها السموات والأرض وحملها الإنسان .. إنه إيجابية أى عمران ونماء وتطور .

وهم بهذا المفهوم المتحجر للدين والتراث ، يصرون على أن التراث حاضر اليوم وفاعل أو ينبغى أن يكون هكذا ، « وأن الحضور والفعل اللذين له مستمدان من استمرار الماضى فى الحاضر ، استمرار الجوهر فى

تجلياته وأن الزمان والفعل ما هو إلا عنصر خارجي ويسجل لحظات لا كيفية فيها ولا في تتابعها» ^(١) وهذه رومانطيقية مجردة ^(٢) ، رومانطيقية اللياذ بالعوالم الذاتية المنفصلة عن العالم الموضوعى المشترك بين الذات أجمعين ، رومانطيقية العجز عن الفكر وعن الفعل ، رومانطيقية التضاد مع العقلانية ، وبالتالي هي ضد التنوير ، بل إنها على وجه التعيين هي الإظلام ، فالإظلام هو تغييب الواقع . فلا يعود التراث والدين أفيونا للشعوب لأنه مخدر لها بأفكار أخوية ووعود سماوية فحسب ، بل أيضا وأساساً لأنه اغتصاب للواقع وتغييب للآن ، وإلغاء للزمان برمته ، وبالتالي نفى لفكرة التقدم .

بل وإنهم يفعلون بفكرة التقدم ما هو أكثر من النفي ، إذ يعكسونه ، يجعلون التقدم قهقرياً ، مما يجعل التاريخ يتساقط من واقع خارج الزمان ينفي الحركة ويشد التطور ويلغى التقدم . إنهم ينطلقون من مقدمة تسلم بأن ذروة التقدم كائنة في الماضى مستعنيين بالحديث الشريف (خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ...) وقد تشكك فيه ابن حزم . هم يفضلون القرون الأربعة الأولى ، وربما القرن الأول فقط . وكلما سرنا قدما مع مسار التاريخ ، سرنا طرديا مع سقوط مستمر وانهييار تدريجي ومتوالٍ لتلك الذروة التقدمية ، حتى نصل إلى عصرنا الحالى ، فنصل

(١) د . عزيز العظمة ، التراث بين السultan والتاريخ ، دارالطبعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٠ .

ص ١١

(٢) السابق ، ص ٥٢ . ولعل الدماء التي تضرجت بها هذه الحركات الآن تؤكد لاعقلانيتها . إنها تذكرنا بالدماء التي تضرج بها المسرح الرومانطيقى الفرنسى فى القرن الماضى . الرومانطيقية تتضرج فى الدماء لأسباب مختلفة .

إلى أدنى درجات الانهيار ، وكل عصر آت درجة أدنى من الانهيار ليكون تقدم التاريخ قد أصبح انهياراً تاماً وسقوطاً شاملاً . فيصبح التقدم الحقيقي هو التقدم القهقري ، الرجوع إلى الوراء ، واللاحق بالعصر الذى ولى وفات .

من هنا كان محور هذه النزعة السلفية يكمن فى اعتبار اللحظة الماضية المنطلق الأنطولوجى والأبستمولوجى . وليس فقط الأكسيولوجى ، منطلق الحلول للحاضر والمستقبل . وكما أشار طيب تيزينى « إن الماضى يبرز هنا ، على هذا النحو مبتدأ وخبراً منطلقاً ونهاية لكل فعالية إنسانية لاحقة ، إنه بتعبير آخر ، المخول القادر أصلاً على إكساب كل فعالية إنسانية ، مهما كانت أبعادها ومواصفاتها ، اعتبارها ومشروعيتها فى الوجود . وإذا كان الأمر كذلك فإن الماضوية تبرز عنصراً مكوناً للنزعة السلفية »^(١) وقد نوه تيزينى إلى أن الماضوية التى ترفض الحاضر فضلاً من المستقبل تقف فى مربع واحد مع الأسطورة التى ترفض التاريخ بأسره . فالأسطورة دائماً فوق التاريخ « واللاتاريخية هى الأساس المكين للنزعة السلفية »^(٢) . فتغض النظر وتصم الآذان عن كل المتغيرات .

لهذا اتبثقت الصياغة السلفية عن كراهية الحاضر ونفور منه ، وعجز عن التعامل معه ، حتى شكلها الحنين الدافق والهيام الرومانطيقى

(١) د . طيب تيزينى ، من التراث إلى الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٦ ، ص ٢٨ .

(٢) السابق ، ص ٧٢ .

المشوبوب بالماضى فتلوذ بعوالمه المنفصلة عن العصر متوهمة إحياء الدين فى الواقع ، وإحياء الواقع بالدين . وهى فى حقيقه الأمر تنطوى على قرنى إحراج يدمر الطرفين معاً . فهى تدمر الواقع حين تنفيه - أو تتصور إمكانية نفيه ، بكل زخمه الحضارى وكل إشكالياته المتعينة ونواحيها الغير متوقعة وظروفه المتولدة والمولدة لحيشيات أخرى ، وكل إنجازاته وعثراته وتحدياته المستجدة ، وتفر إلى واقع انتهى منذ قرون طويلة خلت ، ولم يعد له وجود إلا من حيث تمخض عن تراث قابل للاستيعاب والتجاوز ، والتعامل الخلاق مع تخلق حيشيات حضارية جديدة .

وهى تدمر الدين حين تنفى عنه الديناميكية والحياة والقدرة على التواصل والاستمرارية ، وبالتالى إمكانية أن يؤدى المهام المنوطة به حين تختلف الأزمنة والأمكنة . هكذا تنتهى الصياغة السلفية المتطرفة إلى تدمير - أو على الأقل استلاب الحياة والفعالية من الدين ومن الواقع على السواء .

كان لابد أن يكون هذا هو مآل الصياغة السلفية ، مادامت تنطلق من التسليم باغتراب الواقع الراهن عن الدين ، واغتراب الدين عنه ، كوضع منته لا مخرج منه إلا النفى ، نفى الواقع بالسلب واللا والتكفير والهجرة منه ، أو نفى الدين إلى عوالم أخرى ماضوية ، يتصورونها أكثر حضوراً من أى حاضر . فتنتهى الحركة السلفية المتطرفة من حيث بدأت: واقع راهن متأزم ودين مغترب عنه . ولا غرو فالدوران المنطقى واللف

فى المتاهات المغلفة هو مآل كل من ىنفصل عن الواقع الراهن ، محاولاً أن ىنفیه وهو غیر قابل للنفى، أو یعجز من التعامل معه ، وهو تعامل لا مندوحة عنه .



وإذا كان هذا هو مآل التوجه الذى یتصاعد الآن كيفاً وبيلاً ، فإن علم الكلام الجديد ینطلق نحو المستقبل ، بحركة جدلية من ذینک الطرفين الدين / التراث والواقع / الأزمة . ولكن ليس بما یدمر أحدهما أو كليهما ، أو یفر منهما كدأب السلفية ، بل انطلاقة بما یشبه المركب الجدلى الذى ىستوعبه كلا الطرفين ویتجاوزهما إلى المركب الشامل المنشود الذى یفضى بدوره إلى مرحلة جديدة .

من هنا طرحت جدلیة الاستیعاب والتجاوز كأداة تمهيدية فعالة فى ید علم الكلام تساهم فى شق الطريق وتعبیده . وحين تصل إلى مرکبها الجدلى ستتضح أهميتها ، بل ضرورتها فى انضباط وضع الطبیعیات بمنظومة علم الكلام الجديد الذى نرومه سائراً نحو المستقبل .

المهم الآن ، أنه فى هذا الطريق السائر قدما - على عکس اتجاه الطريق الیمینى السالف - لن نجد علاقة حاضر علم الكلام بماضیه علاقة اتصال سلبى ، تجعل الماضى فاعلاً والحاضر مفعولاً فيه أو به ، والأقدمین أوصیاءً علینا وكلاء عنا فى الفعل والإنجاز والتشید ، ومحاولات الإجابة على تساؤلات عصرنا الملحة التى لم یطرحها عصرهم، ولعلها لم تدر بخلدهم ، وهى أيضاً - بطبیعة الحال - لیست علاقة انفصال بائن تجعل الحاضر منبت الجذور ، وكأنه نبته شیطانية

نشأت عن فراغ . إنها جدلية الانفصال / الاتصال التي تؤذن بالمركب
الشامل ، والمرحلة الجدلية الجديدة ، ودور حضارية أخرى وهى مرحلتنا
المعاصرة .. التي ننشدها منطلقة نحو المستقبل .

ثانياً : القطيعة المعرفية .. آلية مستقبلية :

هكذا تتشابهك جدليتا (الاستيعاب / التجاوز) و (الانفصال /
الاتصال) لتمثلا الأداة التمهيدية الفعالة فى يد علم الكلام ، القادرة
حقاً على أن تشق به طريقاً جديداً نحو المستقبل .

وفيما يختص بوضع الطبيعات ، تصبح تلك الأداة الفعالة سلاحاً
ماضياً أو آلية ناجزة قادرة على الحسم والإنجاز والإضافة ، إذ يبلغ علم
الكلام بهما - بهاتين الجدليتين مركبهما الشامل الذى يعنى وضع
«القطيعة المعرفية» وما دمنا قد ناهزنا حدود الطبيعيات ، فمن
الضرورى أن نجيب على التساؤل : ما القطيعة المعرفية ؟ ومن الملائم أن
تأتى الإجابة الآن فى هذا السياق الجدلى.

فالقطيعة المعرفية La rupture Epistemologique ترتبط بالحركة
الجدلية ارتباطاً عضوياً ، هكذا يكشف عنها مبتدعها جاستون باشلار
G.Bachelard (١٨٨٤ - ١٩٦٢) شيخ فلاسفة العلم فى فرنسا ،
الذى وضعها فى إطار فلسفته الجدلية .. كمركب جدلى .. من الحضور
والغياب .. من الإثبات والنفى .. من الاتصال والانفصال ، لتكون ثمة
إضافة كيفية حقاً لنسق علمى تنتسب إليه وليست مجرد اضافة كمية

إنها تركز فى أصولها إلى قانون الجدل الشهير : تراكمات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفى .

وتعنى القطيعة المعرفية أن التقدم العلمي مبنى على أساس قطع الصلة بالماضى ليس بمعنى نفيه وإنكاره أو التنكر له فذلك غير وارد في التقدم العلمي ، الذي يمتاز عن أى تقدم آخرفى حضارة البشر بأنه ليس أفقيا بل رأسيا ، يرتفع طابقا فوق طابق ، فلا يرى نيوتن - كما أكد هو نفسه - أبعد من سابقه إلا لأنه يقف على أكتافهم .. القطيعة تعنى أن الحاضر لا يعود مجرد تواصل ميكانيكى أو استمرار تراكمى لمسار الماضى ، أو تعديلاً أو إضافة كمية له ، بل يعنى التقدم شق طريق جديد لم يتراءى للقدامى ولم يرد لهم بحال ، بحكم حدودهم المعرفية الأسبق وبالتالى الأضيق والأكثر قصوراً والمثال الأثير لباشلار " المصباح الكهربائى " ^(١) فهو ليس استمراراً لأساليب الإضاءة الماضية التى تقوم على الاشتعال والاحتراق بل قطيعة لكل هذه الأساليب لحد الشروع فى مرحلة تعتمد الإضاءة فيها على الحيلولة دون أى اشتعال أو احتراق .. فهي خلق وإبداع جديد تماماً . إنها الجدة .

الجدة العلمية Scientific Novelty هنا بأدق معانى العلم والعلمية ، ويمكن مبدئياً قصر هذا المعنى على الطبيعيات الحديثة .. على العلوم الفيزيوكيميائية . ها هنا لاتأتى الجدة العلمية إلا عن طريق التكذيب ، سلب الخطأ ، الصراع مع القديم ورفضه هكذا تحدث التحولات الأساسية

(١) جاستون باشلار ، العقلانية التطبيقية ، ترجمة د. بسام الهاشم ، دائرة الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ ص ١٩٥ .

التي تطرأ على " العلم " عندما يعيد النظر في مفاهيمه الكبرى مما يجعل البنية الأبستمولوجية لفرضية علمية مختلفة تماماً عن بنية الفرضية التالية لها في تاريخ العلم في جدليات ناشطة حقاً^(١) إن الفكر العلمي فكر قلق ، يبحث عن فرص جدلية ليخرج من ذاته ويكسر أطره الخاصة ، وقوام البنية العلمية ليس بالتراكم ، ليس لكتلة المعارف العلمية تلك الأهمية الوظيفية المفترضة^(٢).

لكن باشلار الذي لا يعبأ كثيراً بالمنطق ، ويطلق رؤاه النافذة لظاهرة العلم الحديث كشاعر ملهم ، يجنح أحياناً فيرفض فكرة الاتصال في فلسفة العلم وتاريخه ويركز على الجانب الانفصالي تركيزاً بلغ حداً يخل بجدليته المكيئة التي تحبب بجانبى الاتصال / الانفصال . والحق أن عامل الاتصال واستمرارية التاريخ العلمي له أهمية في فلسفة العلم^(٣) وليس من السهل رفضه تماماً على طريقة باشلار .

وباشلار على أية حال من أساطين فلسفة العلم المعاصر وقد خلق مفهوم " القطيعة المعرفية " ليكون من أهم مفاهيم فلسفته الخصبة الثرية للعلم إذ استطاع عن طريقه أن يبلور تقدم العلوم الطبيعية ، من حيث هو سلسلة من الثورات . لذلك فالقطيعة عند باشلار تناظر تحطيم العلم الثوري للنموذج القياسي (البراديم Paradigm) عند توماس كون

(١) المرجع السابق ، ص ٤٦ .

(٢) جاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة د. عادل العوا منشورات وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٦٩ ص ١١ ، ٥٣ .

(3) Larry Laudan , Progress And Its Problems : Toward a Theory of Sceintific Progress, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.pp139:150 .

T.Kuhn فى بنية الثورات العلمية ، وتناظر تكذيب النظرية التفسيرية الكلية المقبولة عند كارل بوير فى منطق الكشف العلمي ، إنها تسير إلى أقصى مدى بالنظرية الثورية فى تفسير طبيعة التقدم العلمى ، كتمثيل عبنى لتقدم الجهد العقلى فى متصل صاعد دوماً ، متصل / منفصل ، تبرز قدرة الفكر الجدلى على التنظير للثورة - أى ثورة ، علمية وغير علمية ، أو ليس رفضاً - نقضاً ونفياً لواقع قائم - لقضية مثبتة (*) .

وأيضا كشأن تحطيم النموذج القياسى الكونى ، ومنطق التكذيب البويرى ، نجد جدلية القطيعة المعرفية ، تعبيراً عن روح وحاصل ثورة العلم المعاصر فى القرن العشرين ، ثورة النسبية والكمومية Quantum التي قوضت عالم نيوتن الميكانيكى الآلى الحتمى .. عالم الفيزياء الكلاسيكية : فكانت القطيعة المعرفية " رفضاً للاتصال الميكانيكى والمفهوم التراكمى ^(١) لتقدم العلم وفهو المعارف العلمية ، وكأن الأمر مكتبة متنامية باستمرار ^(٢) بتعبير كارل بوير - إمام الرافضين لمفهوم التراكم المعرفى أو حتى مخزن بضائع متزايدة ، وليس ملحمة صراع ضار ونبييل ، تجتاز عقبات لا تنتهى .

(*) ما هنا ينسحب جزئياً العلمى الثورى الكبير كارل بوير لرفضه البات غير المقنع لمنطق الجدال بل ومجرد فكرة الجدال .

(١) النظرية التراكمية هى الضد المقابل للنظرية الثورية فى تفسير طبيعة التقدم العلمى وثمة النظرية الجدلية التى تجمع بينهما انظر : الفصل الاول (العلوم الطبيعية : منطق تقدمها ، من كتابنا : مشكلة العلوم الانسانية ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ . ص ١٥ ٤٣ .

(٢) د. يعنى طريف الخولى : فلسفة كارل بوير : منهج العلم .. منطق العلم ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٩ ص ١٧٨ .

إن المعرفة العلمية - كما أوضح باشلار ، تسير دائماً عبر عقبات وقهرها . يتحقق الانتصار على العقبة بتصحيح الأخطاء ورفض مواطنها - تكذيب النظرية المقبولة بتعبير بوير ، والانتقال الكلي إلى عقبة جديدة ، قطيعة معرفية للانتقال إلى إنجاز جديد وقهر عقبة جديدة ثم قطيعة أخرى ، وانتقال آخر وإنجاز آخر وقهر عقبة أخرى ... وهكذا دواليك في متوالية التقدم العلمى الذى لا يتوقف ابداً .

وتكتسب (العقبة) دوراً محورياً فى خلق قصة التقدم العلمى ، بهذا التلاحم بينها وبين (القطيعة) . العقبة أو العائق أو أزمة النمو العلمى « تتضمن إعادة نظر كلية فى منظومة المعرفة ^(١) » حتى يعرض باشلار لتكوين العقل العلمى عبر سلسلة من العقبات . إن وجود العقبة أو العائق يؤذن دائماً بتحول جديد فى المعرفة ، يعنى قطيعة بالنسبة للمعرفة السابقة .

القطيعة المعرفية هى التجاوز النشط المسؤول للماضى ، فالمبدع الخلاق للحاضر ، فلا تعود اللحظة تكراراً كمياً للتاريخ ، بل هى عمل دؤوب - إنجاز للحدث بل الجدة ، وعن طريقها يؤكد الإبداع العلمى حدس اللحظة التى تمثل حقيقة الزمان ، من حيث هى الكائنة وبين غير الكائنين الماضى والمستقبل وتغذو الشجاعة الذهنية فى المحافظة على

(١) جاستون باشلار ، تكوين العقل العلمى ، ترجمة د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص ١٥ .

لحظة المعرفة نشيطة حية » وأن نجعل منها منبعاً لحسنا ، متدفقاً دوماً وأن نرسم انطلاقاً من التاريخ الذاتى لأخطائنا النموذج الموضوعى لحياة تكون أفضل وأوضح ^(١) .

ثالثاً : القطيعة بين الأبيستمولوجيا والأيدىولوجيا :

هكذا نجد مفهوم القطيعة المعرفية لم يتخلق إلا في رحاب فلسفة العلوم ، بل والعلوم الطبيعية بالذات ، ولم يصغه إلا جاستون باشلار ، فقط في القرن العشرين ، ثم استخدمه الماركس الفرنسى المجدد والبنويى الشائر لوي التوسير استخداماً موسعاً فى قراءته البنوية للاشتراكية العلمية أو محاولة صياغة تخطيط لهيكل الماركسية الثابت ووضعها بين الأيدىولوجيا بين العلم ، لتتخلص من الأولى وتبقى علماً ، عن طريق "القطيعة المعرفية " ، فقامت القطيعة مع التوسير بدور جوهرى للخلاص من تشويهات الأيدىولوجيا للعلم - وهذه قضية محورية فى الفلسفة الماركسية ^(٢) . وكانت محاولة التوسير فى هذا دؤوية حتى أنه ذهب إلى ما وراء الماركسية وايضاً ما قبل وضعية كونت وراح يوضع كيف أن مونتسكيو وروسو قد أعاقهما أنهما ظلا ضحية لايدىولوجية الطبقة والعصر ولولاها لتمكنا من إحراز مشروع العلم السياسى بنجاح أكبر ^(٣) .

اختلف التوسير عن لينين وجورج لوكاتش G. Lukace (١٨٨٥ -

(١) السابق ، ص ١٤ .

(٢) يبنى الخولى ، مشكلة العلوم الانسانية ، ص ص ١١٣ : ١٢٣ .

(3) Louis Althusser , Politics And History , trans by : Ben Brewster , NIB.Bristol, 1972 .pp 12:155 .

(١٩٧١) وانطونيو جرامشي A.Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧)، في تأكيد
أن الايديولوجيا ليست مجرد الوعي الطبقي أو الاجتماعي بل هي كما
سبق أن أشار ماركس نقيضة العلم، لكنه اختلف مع ماركس ايضاً
بإضافة أن المعرفة تبدأ من الايديولوجيا ثم يتعين التخلص منها وإحلال
العلم محلها فيما أسماه بالقطبة المعرفية. هكذا كانت القطبة لإفساح
الطريق أمام العلم وأمام الاشتراكية العلمية، وكان هذا الاستخدام إيذاناً
بنمو المفهوم، أو تمثيلاً لخروجه من أعطاف فلسفة العلوم الطبيعية ومن
قلب صيرورة البحث العلمي، ليعم ويسود بعد ذلك ويصبح بمثابة «موضة
شائعة» في كل مجالات الفكر والأدب والفن أيضاً وقد عبر عنها الأدب
تعبيراً رديئاً بات قولاً مأثوراً هو " انظر وراءك في غضب " .

وكان التوسير قد برع في استخدام (القطبة) لتفسير تطور الفكر
الماركسي ذاته ونشأة المادية التاريخية، كما استخدمها ميشيل فوكو
للفصل بين الحقب المعرفية، لقد تحررت القطبة من ارتباطها بتطور العلم
الطبيعي البحث .

ولعل ما يميز التجربة الأوروبية الحديثة حقاً أن العلم فيها هو الذي
قاد التحول الحضاري أو أن الاستمولوجي هو الذي أخضع الايديولوجي،
وأصبحت حضارة تقنية، تعلقت فيها قيم العلم تعملقاً بات يمثل خطورة
هددت أبعاداً حضارية أخرى تهديداً وبيلاً، وبالتالي تسللت كشرية من
مفاهيم العلم وفلسفته إلي الحضارة وفلسفتها بل وإلى الواقع الحضاري
ذاته وأحكمت قبضتها عليه وقد تسلل مفهوم القطبة هو الآخر، وأبدى

لكن المفهوم أولا وقبل كل شئ من مفاهيم فلسفة العلوم الطبيعية ، آية من آليات العقل العلمى - كما أوضحنا . لم يُعرف ولم يتبلور إلا بعد تطورات العلم الأخيرة وعلى وجه التعيين ثورته العظمى في مطالع القرن العشرين ، ثورة النسبية الكمومية التى أحدثت قطيعة معرفية مع مثاليات الفيزياء الكلاسيكية النيوتنانية كالحتمية والعلية والضرورة واليقين ... بعد أن كان يُظن أن هذه المثاليات تأطير لكشف حقيقة الكون ، لم يبق إلا رتوش لكى تكتمل الصورة النهائية للعلم الكامل بمطلق الوجود الطبيعى ، بل وأيضاً الحيوى والانسانى .

ولئن كانت الظروف المتعينة للحضارة الغربية جعلتها هي التي تشهد وتستملك تجربة التقدم العلمي الحديث فالذي ينبغي الاتفاق عليه هو أن

(١) هذا في عمليه : النقد والتصوف : أبحاث حول لوازي أو الوعي الكاثوليكي وروح
الحدث .

E. Poulant, Critique et Mystique : autor de Loisy ou la conscience Catholique et l'esprit Modr.ne, Paris, 1984.

Liberte Laicite: Le guerre des: الحداثة ومبدأ فرنسا وحرية العلمانية حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة، Paris.1987.

آليات العقل العلمي لا شأن لها بالأيديولوجيا والصراع بين الثقافات لأنها ملك للعقل من حيث هو عقل ، للعلمي من حيث هو علمي .. ملك للبشر أجمعين ومنها مفهوم أو آلية القطيعة المعرفية لاسيما وأنا سوف نستخدمها استخداما معرفيا من أجل توظيف ابستمولوجي ولن يمتد لآفاق شاملة لمجمل الأيديولوجيا كما حدث في التجربة الأوروبية .

إذن فتشغيلنا للقطيعة التي هي ابستمولوجية لن يعنى مطابقة الأيديولوجيا الغربية وقماهى خصوصيتنا الأيديولوجية، فمن أجل هذه الخصوصية وتواصلها أو الأصالة وتحديثها كان تعويلنا علي علم الكلام بعبارة موجزة القطيعة هنا ابستمولوجية ولن تصبح حضارية أو أيديولوجية.

ويمكن اعتبار ما يسمى بالقطيعة الحضارية توصيفا للموقف الذي أطلق عليه طيب تيزيني اسم " العدمية التراثية" ^(١) أى الموقف المناهض بنفى التراث العربى نفيا كلياً ، لأنه أحد المعرفات الكبرى لعملية التحديث المرومة ، فلا بد من إعدامه وقطع كل صلة به ، هذا يفضى إلي الانقطاع التام عنه والبدء من جديد، بدءاً يكاد يكون من نقطة الصفر (!!) مما يهينُ للانطلاق بأقصى سرعة ممكنة للحاق بأذيال الحضارة الغربية . إنه موقف التحديثيين العلمانيين المتطرفين الذى نوقش فيما سبق (ص ٣٠: ٣٢) .

والحق أن هذا التيار وصل فى بعض امتداداته - مثلاً مع هشام شرابي وعبد الله القصيمي - إلى حالة من التطرف تلامس حدود هوس

(١) طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة ، ص ٩٧ وما بعدها .

إعدام ووأد (ذبح) كل ما هو عربي إسلامي ، للبرء منه لسلخه أو الانسلاخ عنه ، تلك هى مجزرة التراث : الذبح والسلخ . مثل هذه الحالات ليست من القطيعة فى شئ ولا شأن لها بجذلية انفصال أو اتصال ، بل هى حالة انسلاخ حضارى أو بالأحرى عصائى وقد تكون فى الواقع فى حالة المغترين عن المكان حقيقة أو مجازا الذين ينسلخون عن ذواتهم ويعيشون بحضارة غير حضارتهم وقومية غير قومية (قريب من هذا التجربة الأتاتوركية) . لكن إذا سلمنا بأن الواقع طبعا ليس هو ذاته المعرفة والاستمولوجى ليس هو طبعا الايديولوجي ، تبدى لنا أن الانسلاخ ممكن حضاريا بيد أنه مستحيل معرفيا ، بل إن الانسلاخ موقف مناقض لأى موقف (معرفى) وكما يومض ورود مصطلح المغترين والاعتراب ، يكاد يقترب من لاعقلانية الوجودية المناهضة للتفكير العلمي والعقلاني إجمالا ، حين يتحدث الوجوديون عن القطيعة والتلاشى بمعنى الانفصال والعدمية . يقول سارتر : « إذا كان السلب يأتى إلى العالم بواسطة الأنية ، فهذه ينبغى أن تكون موجود يستطيع أن يحقق قطيعة معدمة (انفصال ملاش) مع العالم ومع ذاته وقد قررنا أن الإمكان المستمر لهذه القطيعة هى الحرية شئ واحد » ^(١) أى أن الحرية - صلب فلسفتهم الوجودية - هى أن تنقطع الذات عن ماضيتها ومستقبلها وعالمها وقيمها وتعدم كل هذا وتلاشى ، ومثل هؤلاء لا نتوقع منهم نظريات ايديولوجية أو أدواراً تاريخية أو مهاماً حضارية لسبب بسيط جدا هو أن همهم فى تأكيد الوجود الفردى الأصيل والنجاة من الانصهار والذوبان فى المجتمع

(١) جان بول سارتر ، الوجود والعدم : دراسة فى الانطولوجيا الظاهرانية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، دار الآداب بيروت ، ١٩٦٦ من ٧٠٢ .

أو الجماعة أو الحشد أو القطيع .. إلى آخر تعبيرات الوجوديين المعروفة .
على كل هذا يغدو الانسلاخ الحضارى حالة قفز ووثب ، بلا أصول ولا
امتدادات .



ليس كل استخدام لآلية القطيعة (المعرفية) يعنى انسلاخا حضاريا
أو يمتد ليصبح موقفا حضاريا شاملا ، يحيط بمجمل الغطاء النظري
للواقع الحضارى ، أو يحيط بالواقع الحضارى ذاته ليرادف الانسلاخ الذى
لا يكون إلا فرديا .

ها هنا أعيد المفهوم إلى حدوده ليصبح مجرد آلية من آليات العقل
العلمى ، مفهوم ابستمولوجى يقتصر دوره على الفعالية الإنسانية
المتجددة فى عملية اكتساب المعرفة بالطبيعة والسيطرة عليها . حتى إن
كان يستفاد به فى تفسير ما لتحولات تاريخية فليس يناط به أدوار
حضارية جلى يمثل شمولية الغطاء النظري وإن كان يمكن أن يسرى على
تعامل العقل البشرى مع هذا الغطاء فى مراحل تاريخية متفاوتة . وبهذا
لا تمثل القطيعة المعرفية أى نقض أو عرقلة للتوجه الإسلامى أو حالة
الانسلاخ عنه بل العكس تماما هي أداة من أدوات الحيلولة دون هذا
الانسلاخ « مفهوم القطيعة يجعلنا نتحرك دائما داخل نفس الثقافة » (١) ،
ويديهى أنها لا تحدث بين شخصين أو مقولتين تنتميان لثقافتين مختلفتين
أو لميادين معرفيين مختلفين بل إنها يمكن أن تعطى التوجه الإسلامى
العروبى إذكاء نحو السرورة والدينا ميكية .. نحو البديهية الجوهرية ،
أى التاريخية .

(١) محمد عابد الجابرى ، نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، بيروت والدار البيضاء ،
ط٦ ، ١٩٩٣ ، ص ٩ .

ولكن إذا كانت القطيعة قد أصبحت توصيفا للأيدولوجيا الأوروبية ونحن لا نريدها توصيفا لايدولوجيتنا هل معنى هذا أن مشروعنا قائم على (التواصل) تماما ليحمل كل الأصالة بلا شبهة تحديث ،بينما المشروع الغربى قائم على (انقطاع) إطلاقا ليحمل كل (الحداثة) بلا شائبة من أصالة ؟!

والحق أن الواقع الحضارى والواقع الإنسانى.. الواقع اجمالا لا يقوم على توصيفات كيفية جامعة مانعة ، تطرح خيارات (إما ..أو) إما تواصل وإما انقطاع بل ثمة آليات ومكونات عامة تتواجد في المشاريع جميعها أو في الحضارات من حيث هي حضارات . إن الاختلاف دائما لاسيما من النظرة العلمية - اختلاف في الدرجة وليس في النوع ، أو اختلاف في ترتيب الأولويات.

فمثلا أشرت آنفا إلى أن ما يميز الحضارة الغربية الحديثة هو السمة العلمية ، العلم فيها هو الذى حدد حلقات الصراع وفحواها ، ارتبطت به الفلسفة وانعكس فيها وتشكلت على أساسه الايدولوجيا ، وترك بصماته على مسار الآداب والفنون - إن سلبا وإن ايجابيا .

فهل يعني هذا أن الغرب عالم مادي بينما الشرق فنان روحانى ، وفى تبسيط ارتاده الرائد الأكبر زكى نجيب محمود أستاذ الجيل فى التجديد وسواه .. كلا بالطبع ! .. فليس العلم قصراً على الغرب ولا الروحانيات قصراً على الشرق . وكما هو معلوم جيداً العرب الإسلاميون هم حملة لواء العلم الرياضى والتجريبى على السواء طوال عصور مركزية

حضارتهم . وعلى طريقة شاهد من أهلهم ، نقتبس قول برتراند رسل B.Russell (١٨٧٢ - ١٩٧٠) «فى العصور المظلمة، كان العرب هم الذين يقومون بمهمة تنفيذ التقاليد العلمية أما المسيحيون أمثال روجرز سيكون فقب اكتسبوا منهم إلى حد بعيد ما اكتسبوه من معرفة علمية حازتها العصور الوسطى اللاحقة ولكن كان للعرب على أيه حال المثلثة التى تناقض مثلثة الأغريق إذ اتصلت بحوثهم بالوقائع بدلاً من أن تتصل بالمبادئ العامة وما كانت لديهم المقدرة على استدلال القوانين العامة من الوقائع التى اكتشفوها»^(١) أى أنهم كانوا تجريبيين أكثر مما ينبغي .

وبالمثل لم تخل الحضارة الغربية أبدا من صنوف شتى للروحانيات^(٢) كالتيارات الدينية والنزعات الصوفية والحدسية والرومانتيكية والبرجسونية والوجودية وسائر الفلسفات اللاعقلانية فضلا عن وجود الدين وآبائه والفكر اللاهوتى دائما .

إن العلم أى علاقة العقل بالطبيعة ومحاولته السيطرة عليها مكون أساسى فى كل الحضارات وفى كل وجود إنسانى ولكن بدرجات متفاوتة وبترتيب مختلف فى سلم الأولويات ، تميزت الحضارة الغربية الحديثة بأنها رفعت على رؤوس الأشهاد وعلى جثث الشهداء إلى مركز الصدارة وانطبعت بعالمه وتشكلت ايديولوجيتها على أساسه إن سلبا وإن ايجابا

(1) Bertrand Russell, The Scientific Outlook , George Allan & Unwin, London, 1934 .

(٢) ما ذكرناه بشأن المادية والروحانية أو العلم والدين يقول على حرب مثله بشأن دهرية الغرب وإباحيته وبنينيته فى : على حرب ، نقد النص ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٥٤ .

بينما كان العلم فى الحضارة الإسلامية إبان عصرها الذهبى أدنى فى سلم الأولويات بعد الدين ونصوصه وعلومه ومتطلبات مواجهاته ، كان العلم بعدا من أبعاد هذا .

هو بعد وليس مركزاً بل وبعد فرعى إلى جد ما ، فكان العلم التجريبي والرياضى ينمو فى إطار الايديولوجيا وتحت رعايتها - ورعاية السلطة ولم يرتفع أبداً إلى حلبات الصراع الايديولوجى ولم يساهم فى تشكيل فصوله .

إذن فهل الحضارة الإسلامية المنشودة تواصلية إطلاقاً بينما الحضارة الغربية انقطاعية بتاتا ؟ أم إن الحضارة الإسلامية العربية أكثر تواصلًا والحضارة الغربية أكثر انقطاعاً ؟

نحسب أن البديل الثانى أقرب إلى الصواب . لعل الحضارة الغربية أتت بأوسع وأجراً ممارسات للقطيعة خصوصاً فى قطيعة العلم الكبرى مع الأرسطية القروسطية ، ولكن ليس صحيحاً أنها قامت على انقطاع مطلق إطلاقاً بائناً ، فالنهضة - أى نهضة - لا تتأتى إلا عبر تواصلية بدرجة ما بتعبير عابد الجابرى « عبر آلية الانتظام فى تراث » ^(١) وقد كانت النهضة الإسلامية الأولى التى حققها ظهور الإسلام تواصلًا وانتظاماً فى التراث الحنيفى ملة إبراهيم ، ولا ينفى هذا أن القرآن الكريم فعل توحيد فذ ومتفرد ، والنهضة الأوروبية لم تتأت إلا فى أعقاب الإحياء والتواصل مع التراث الكلاسيكى، اليونانى والرومانى .

(١) د. محمد عابد الجابرى ، إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط ٢ ، ١٩٩٠ ص ٢١ .

إذن فالحرص على عامل التواصل الحضارى ليس بدعاً ، لا هو إبداع ولا هو بدعة ، بل هو تكثيف وتركيز على آلية من آليات النهوض لتنميز حضارتنا الحديثة بأنها أكثر الحضارات استغلالاً لهذا التواصل فى صون مقومات شخصية حضارية متميزة ، شريطة أن تكون قادرة على النماء والتطور .. على الانطلاق نحو المستقبل .

رابعاً : القطيعة المعرفية .. فى علم الكلام الجديد :

وكما وقفنا على قدر من التواصلية فى الحضارة الغربية لا ينفي تميزها بالانقطاع يمكن بالتالى أن نطالب بقدر من الانقطاعية فى ايدىولوجيتنا العربية الإسلامية ، لا ينفي تميزها بالتواصلية التي ترتد فى استمرارية علم الكلام الذى نرومه منطلقاً من الماضى إلى المستقبل . من أجل هذه الاستمرارية وفى سياقها يكون تشغيل القطيعة بوصفها آلية من آليات العقل المعرفى ومن المعاملات الجوهرية لتوالى جهوده .

ولنعد إلى ما انتهينا إليه ، إلى أن القطيعة المعرفية - وليس الانسلاخ الحضارى - لاتعنى المحو والإلغاء وإفناء الماضى ، ليكون البدء المطلق والمستحيل معرفياً وليس ورائى شئ البتة كما بدأ إنسان نياندرتال أو كما بدأ آدم ... كلا بالطبع وبالقطع .القطيعة المعرفية أن أبدأ درجة أعلى ليست تكرارية ولا إضافية كمية ، بل هى حلقة جديدة فى سلسلة التقدم المتوالية ، لم أصل إليها إلا بعد الحلقات السابقات . ففرض القطيعة - بوصفها مقولة ابستمولوجية مجدية وفعالة فكرة

الانسلاخ والافتراق البائن الذى يقطع جذوره فى كل ماض وببحث عن مستقبل هائم يقفز ووثب لايصنع حضارة ولا يقيم نهضة .

وكانت القطيعة المعرفية قد رفضت أولا الاتصال الآلى والتراكم الميكانيكى، وهو أعلى صورة للحركة يستطيعها اليمين الثبوتى الذى يجعل الحضار امتدادا صرفاً للماضى ليخلص فى النهاية إلى تماثلها كيفاً وإن اختلفا كما . إن القطيعة - كما أوضحنا - مركب جدلى من الاتصال / الانفصال ، المنبثق عن جدلية الاستيعاب / التجاوز فنستطيع أن ننفذ اليد من مرحلة انتهت ونحط الرحال على مرحلة جديدة بكل أبعاد الجدة والحداثة فنواجه إشكاليات جديدة ونتكفل بمهام مستحدثة .

على هذا نجد قطيعة معرفية بين علم الكلام القديم الآتى من الماضى وعلم الكلام الجديد المنطلق نحو المستقبل ، تجد تسويقها وإعلانها وتبيانها فى أن الهدف من علم الكلام القديم - كما هو معروف - والغاية التى كان يجتهد كى يصل إليها هى إثبات العقيدة وقد تم حسم هذه القضية وانتهى زمان - أو على الأقل خطر اللجاج فيها من قبل العقائد المخالفة ، والآن « ليس الخوف على التوحيد من الشرك ، بل الخوف عليه من العجز والموت والصورىة ، بقاء المثال بلا تحقق وبقاء الوضع القائم بلا تغيير ^(١) » .

فى مرحلتنا الحضارية الراهنة أصبح إثبات العقيدة أو العقيدة المثبتة هى نقطة البداية التى يسلم بها ويصادر عليها علم الكلام الجديد، وينطلق منها .

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول : المقدمات النظرية ، ص ٤٥٤ .

وسواء اعتبرنا العقيدة المثبتة بنية للتراث أو لتجديده أو إطارا للواقع أو حدوداً للعقل أو مخزوناً نفسياً للجماهير أو النسيج الشعوري والقيمي لها أو قوة التشوير أو المشروع الايديولوجي أو كل هذا وسواء ... مما تعمل به المشاريع المختلفة في الفكر العربي الآن ... فستظل الدلالة البالغة الوضوح على وجوب القطيعة في أن خاتمة المطاف والغاية المنشودة أصبحت هي نقطة البدء والمصادرة الأولية . وبالتالي بدلا من أن يكون الإنسان والعالم المخلوق فيه مقدمة لإثبات الوجود الإلهي الواحد الأحد يصبح الله الواحد الأحد وعالمه الخالق إياه مقدمة لإثبات حضور الإنسان المسلم في تيار التاريخ .

هذا في علم الكلام الجديد بصفة عامة ، وفي طبيعياته بصفة خاصة نجد هذا بالضبط في كلمة واحدة جملة الهدف وقصارى المنشود وغاية الكلام في المرام . فقد كانت الطبيعيات المتبدية في علم الكلام القديم مقدمة للبرهنة على وجود الله ، ووسيلة لإثبات عقيدة التوحيد. والمطلوب من علم الكلام الجديد العكس ، البدء من الإيمان بالله القار في الشعور وعقيدة التوحيد المثبتة في الأبنية النفسية للجماهير كمقدمة لإثبات وجود العالم ووسيلة لدفعنا للخوض في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها ، تجذير هذا في ايديولوجيتنا وتوطين الروح العلمية في تربتنا الحضارية . والقطيعة المعرفية تعنى ذلك الانتقال الجذري إلى مرحلة جديدة وفي نفس الوقت كانت قد وضعت أصلا - كما أوضحنا - من أجل تفسير طبيعة التقدم في العلوم الفيزيائية كسلسلة مستمرة من الثورات ... فيتداعى إلى الذهن جدلية الفكر العربي المعاصر بين قطبي التنوير والتشوير.

ولكن مادما ننطلق من منظور فلسفة العلوم ونهدف إلى غاية
ابستمولوجية وهى انضباط وضع الطبيعيات فى منظومة على الكلام
فلا بد وأن نستفيد من سيمانطيقية لفظة التشوير والثورة بأصولها
الفيلولوجية فى اللغة الإنجليزية لا العربية .

فى العربية تعود ثورة إلى : (ثار الغبار سطع وأثاره غيره وتشويراً
هيجه) (وثورانا : هاج ، ومنه قيل للفتنة ثارت وأثارها العدو وثار
الغضب : احتد وثار إلى الشر : نهض وثور الشر تشويراً) ^(١) هكذا نجد
الثورة فى النهاية مردودة إلى (ثار) بمعنى يفيد هاج وماج ، فيأتى
الرفض والتغيير بفعل قوى انفعالية ، وليس هذا هو المقصود .

أما فى اللغة الإنجليزية فنجد Revolutionary : ثورى، جذرى ،
متطرف وأيضاً دوراً لأن اللفظ مأخوذ من : Revolution التى تعنى
ثورة وتعني أيضاً إتمام دورة كاملة - مثلاً دورة الجرم السماوى فى مداره
ولنلاحظ أواصر القربى الفيلولوجية بين (Revolution : ثورة)
و(Evlution : نماء أو تطور) وبهذا نجد مصطلح الثورة لايجعل الرفض
هياجاً مفاجئاً بل هو تقدم مكثف شديد الفاعلية وهو بدء دورة جديدة
لانتهاى الدورة السابقة ، وهو انتقال جذرى إلى مرحلة أعلى آن آوانها
لانتهاى المرحلة السابقة واستنفاد مقتضياتها . هذا هو المنشود والذى
نريده مستفيداً من القطيعة المعرفية بل مسلحاً بها .

(١) أبوبكر الرازى ، مختار الصحاح ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٠٥ ، ص ١٠٤ و
المقرئ الفيومى ، المصباح المنير ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٢٢ ، ص ٥٢٢ .

فى خلاصة ما سبق فى جدلية الاستيعاب / التجاوز والانفصال /
الاتصال، المفضية إلى مركب شامل يؤذن بقطيعة معرفية - وهى مصطلح
صبيغ فى فلسفة العلوم الطبيعية لتنظير تقدمها المتفجر .. فى هذا تكمن
الإجابة على التساؤل بشأن وضع الطبيعيات فى علم الكلام السائر نحو
المستقبل .

ولكن من زاوية الاستيعاب والاتصال ، ماذا قبلاً - عن الطبيعيات
فى علم الكلام الآتى من الماضى ؟.

★ ★ ★

الفصل الثالث

الطبيعيات : من الشيولوجيا إلى الانتولوجيا ..
وبالعكس

أولاً : الطبيعيات .. هي العالم الحادث
ثانياً : الحدوث .. في محنة المعتزلة وكارثة الأشاعرة
ثالثاً : تمام الكلام .. في الحكمة

الفصل الثالث

الطبيعيات : من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا .. وبالعكس

أولاً : الطبيعيات هي العالم الحادث :

ستظل الطبيعيات هي الوسط المتعين للإنسان والمستوى الأولى المبدئي .. مهما كان الإباء أو اللهاث لشد الرجال إلى مستويات أعلى للوجود أو للمعرفة ، للواقع أو للفكر يظل التنظير للمستوى الأولى - الطبيعيات - لا فكاك منه البتة . فكانت الطبيعيات وستظل دائماً في كل عصر ومصر في كل زمان ومكان ، محوراً من محاور النشاط العقلي وطبعاً اختلفت - وتختلف الآن أكثر وأكثر - حصائل هذا النشاط بدرجات متفاوتة أيما تفاوت . ويظل لزماً على كل مفكرين أو منظرين أو فلاسفة الإلمام بمستوى المعارف الطبيعية كما هي مطروحة في عصرهم والمصادرة على هذا المستوى في تنظيراتهم . لا ولم يستثن علماء الكلام من هذا ، حتى أن أبا عمرو الجاحظ (٢٥٥هـ) وهو من رواد النزعة الطبيعية في علم الكلام الاعتزالي ومن المعالم البارزة في الثقافة العربية بجملتها لم يفته التأكيد على أن العالم الحق يجب أن يضم إلى دراسة الكلام دراسة العلم الطبيعي وكان هو نفسه « يصف في كل شيء أفاعيل الطبيعة - وقد غلب النظر في الفلسفة الطبيعية على المعتزلة الأولين »^(١).

(١) ج . دى بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٣٨ . ص ٦٢ ، ٦٣ . ويلاحظ حسين مروة أن امبيريقية الجاحظ انعكست في أثارة العملية والأدبية وليس في الكلامية الاعتزالية (النزعات المادية .. ، ج ١ ، ص ٨٢٩ .

فعلى خلاف الظن الشائع أو بالأحرى الخطأ المعتمد، احتلت الطبيعيات فى علم الكلام القديم - السائر قدما نحو المتجه الإلهى - مكانا فسيحاً فى صدر المسرح الفكرى . ولئن لم تكن الطبيعة من المشكلات الكبرى أو من أصول المعتزلة الخمسة ولامن العناوين التقليدية للمصنفات الكلامية، فإنها منبثة فى كل هذا حتى شهدت مع المتكلمين زخماً وثوراً.

فالتطبيعات هى العالم ، هى « كل موجود سوى الله تعالى »^(١) سوى عالم الغيب ، هى عالم الشهادة ، بتعبير معاصر هى الكون الفيزيقي . وقد تحول العالم والكون على أيدى المتكلمين إلى جواهر وأعراض وسرعان ما أصبحت (الجواهر والأعراض) هى الانطولوجيا الكلامية . وأهم ما فى الأمر أنهم لم يختلفوا كثيراً بصددها، اتفقوا على أساسيات الطبيعيات - أو تصور العالم - وعلى وضعها فى المنظومة الكلامية . الخلاف فى التوجهات النهائية والهدف الذى رامه الفريق منذ البداية ، وعلى وجه التحديد فى مفترق الطرق بين المعتزلة والأشاعرة .

وثمة أسلوبيان لتناول علم الكلام القديم ، فإما النظر إليه كفرق وإما النظر إليه كموضوعات . بهذا الأخير نجد الموضوعات ستة : التوحيد ، القدر ، الإيمان ، والوعيد ، الإمامة ، ثم اللطائف أى الطبيعيات . الإلهيات (= العقلية) تشمل التوحيد والقدر . والسمعيات (=النقلية) تشمل الإيمان والوعيد والإمامة . أما اللطائف أو

(١) عبد الملك الجوينى (إمام الحرمين) لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق د. فوقية حسين محمود ، المؤسسة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٥ ، ص ٧٦ .

الطبيعيات فموضوعها الجسم والحركة والزمان والمكان أى العالم الفيزيقي - كما أشرنا وهى « دقيق الكلام » الذى هو مجال العقل وحده ، مقابل (جليل الكلام) أى العقائد التى نفزع فيها إلى كتاب الله . هكذا تشير الطبيعيات إلى بداية التفكير العلمي فى الطبعة بل وتطور هذا إلى ما يمكن أن نسميه مشروع إنشاء علم طبيعى (ولكن هذا الفكر العلمي البازغ من ثنايا الفكر الدينى ، تم إسقاطه من الحساب ثم إجهاضه بسيادة الفكر الدينى وحده فانفصل العلم عن الدين والبدن عن النفس والشئ عن العقيدة والعالم عن الله)^(١).

فالطبيعيات لم تكن إلا سلما للإلهيات ، وليست مطلوبة فى حد ذاتها أبدا للفهم والتفسير . المطلب فقط استخدامها وبالتحديد استخدام (حدوث العالم) كدليل على العقائد الإلهية . الحادث هو الجسم الطبيعى فكانت الطبيعيات محض صورة عقلية للإلهيات ، خادمة لها وليس للإنسان فى حين أن الإنسان هو الذى يحيا فى الطبيعة وهو الذى يصارعها وهو الذى يحتاج لترويضها وتطويعها .

دليل الحدوث ، أى كون حدوث العالم أو العالم الحادث المخلوق دليلا على وجود الله وقدرته وعلمه الشاملين وحكمته وحياته .. ذلك هو ما سلم به المتكلمون جميعاً تسليماً بل المسلمون جميعاً ، أو ليس الكلام مكنوننا النفسى .. ايدىولوجيتنا . فكان دليل الحدوث هو مدخل اشتباك علم الكلام القديم بالعالم ، ومن ثم بالطبيعيات .

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول : المقدمات النظرية ، ص ١٥٥ ، ٥٢٥ .

فلم يكن العالم بالنسبة للمتكلمين إلا علامة على وجود الله ، على ما وراءه » (إنما سمي (العَلَم) : علما لأنه إمارة منصوية على وجود صاحب العَلَم فكَذلك (العالم) بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى » ^(١) . كلمة (عالم) مشتقة أصلا من العَلَم والعلامة وفي أصلها اللغوى البعيد من الحسى : العُلَام أى الحناء ، لما يترك من أثر باللون والعلامة ماتت ترك فى الشئ مما يعرف به ومن هذا العَلَم لما يعرف به الشئ أو الشخص كعَلَم الطريق وعَلَم الجيش (الراية) وسمى الجبل عِلْمًا لذلك . ومنه علمت الشئ أى عرفت علامته ما يميزه ونقيضه الجهل ، وتكون بعد ذلك المعانى الخاصة والاصطلاحية فى (العلم) ^(٢) . لم ترد لفظة (العالم) ولا لفظة الطبيعة فى القرآن الكريم أبداً وردت فقط فى صيغة الجمع «العالمين» ربما على سبيل التأكيد - ثلاثاً وسبعين مرة هذا غير (العالمين - بكسر اللام) من العلم بالشئ التى وردت ثلاث مرات ^(٣) .

وكانت المشكلة المحورية للطبيعيات الكلامية هى العلاقة بين الله وبين العالمين أو العالم أو الطبيعة التى اتخذت مبدئيا شكل الإيجاد والمخلق من العدم ، إحداث المحدث : هذا العالم . وظل دليل الحدوث دائما إطار الطبيعيات الكلامية ككل وكأجزاء ، مبررها وتسويقها ، مما جعل الإلهيات هى النهاية .. المتجه والهدف والغاية مثلما كانت قبلا

(١) الجوينى ، لمع الأدلة ، ص ٧٦ .

(٢) أمين الخولى (معد) ، معجم الفاظ القرآن الكريم ، ج ٤ مجمع اللغة العربية ، القاهرة .

١٩٦٨ ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٣) السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٥ .

هى البداية والمنطلق وزخم الدفع ، فى دائرة مغلقة من الشيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس .

وفى هذا ، فى الطبيعيات لا سواها نستنتق الفحوى الجوهري أو الثابت البنيوى فى علم الكلام القديم بأسره ، إنها « وحدة الأساس الذى يقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي والأشعري » ^(١) على السواء بل وكل ما سواهما . فقد قامت الطبيعيات الكلامية على دليل الحدوث الذى لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أو عالم الشهادة) وكما أشار حسن حنفى ، قياس الغائب على الشاهد الذى يبدو مستعارا من علم أصول الفقه هو أساس الفكر الإلهي أو الشيولوجي كله ^(٢) وهو محاولات أولى تكشف عن بزوغ العقل من خلال الإيمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة بعد استيعابها إلى التحليل العقلى الصرف ^(٣) فدليل الحدوث تجربى يستند إلى المشاهدة ثم ينتقل من الواقع المحسوس إلى الفكر.



وفى تحليل بنيوى ثاقب لهذا يقف على آلية إنتاج المعرفة فى العقل العربى - ويمكن أن يفيدنا فى تعليل ما دأب عليه العقل العربى من ربط الاستمولوجى بالانطولوجى ، ورد الطبيعيات الى الانطولوجيا دوناً عن الاستمولوجيا - نقول فى تحليل بنيوى لهذا يرى عابد الجابري أن عناصر المعقول الدينى العربى ثلاثة: الوجدانية والنبوة ووجوب معرفة الله

(١) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١ ، ص ٧٣٦ .

(٢) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، مج١ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٣) السابق ، مج ٢ ، : التوحيد ، ص ١٢ .

من خلال تأمل الكون ^(١) . فقد كان الكون أو العالم ونظامه من ناحية القرآن وبيانه من الناحية الأخرى هما العنصران الرئيسيان فى الإطار المرجعى الذى يستند إليه العقل الإسلامى فى صراعه مع اللاعقل أى مع المشركين ^(٢) . حيث كان غرض المتكلمين الأول هو إبطال مذاهب الخصوم ، المانوية المجوسية والمزدكية والبابكية والثنوية وغيرهم ، باتخاذ الشاهد (=العالم ونظامه) أصلاً للتدليل على الغائب (=العقائد) .

وهذه عقلية بيانية أى أن آليتها أو أدواتها لإنتاج المعرفة هى البيان الذى هو أصلاً آلية لغوية ، هى آلية التشبيه التى تؤسس البلاغة العربية . إن علوم اللغة والبلاغة لها ريادةتها المعروفة للعقل العربى بحكم لغوية الحدث القرآنى ، إنه بيان .

وقد تكون العقل العربى فى العصر العباسى الأول - عصر التدوين من خلال تشييده لعلوم البيان ، وأعلها تقعيده لقواعد اللغة العربية وأبدع فى هذا إبداعاً قل مثيله فى تاريخ الفكر البشرى ^(٣) واحتل أوسع رقعة فى الثقافة العربية . يطلق الجابرى على هذه المرحلة - وهى التى شهدت نشأة ثم ازدهار علم الكلام اسم مرحلة العقل البيانى لأن الخطاب العربى فيها يؤسس فعل عقلى واحد أى آلية ذهنية واحدة قوامها ربط أصل بفرع لمناسبة بينهما : إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو هو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين ، لذا

(١) محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، م س ، ص ١٤ .

(٢) السابق ، ص ١٣٩ .

(٣) الجابرى ، تكوين العقل العربى ، ص ٣٢٩ .

سماء الجابري النظام المعرفى البيانى ، يتلوه المرحلة أو النظام المعرفى البرهانى (=الحكمة) حيث المعقول الأرسطى ثم النظام المعرفى العرفان (=سيادة الاشعرية والتصوف) حيث الغنوصيات المشرقية.

وبهنا الآن أن هذه الآلية البينانية أو قياس الغائب على الشاهد أو دليل الحدوث هو صلب الطبيعيات الكلامية وهيكلها والذي جعلها تدور فى دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا .. وبالعكس .. هذه الدائرة المغلقة حالت دون نماء بذور واعدة احتواها تصور أسلافنا للطبيعيات . على أية حال بدأ هذا التصور بدليل الحدوث الذى شق طريقه ورسم مساره وحدد معالمه .



فى هذا الدور التراثى لدليل الحدوث فى تصور الطبيعيات نجد العالم الطبيعى حادثاً أى مخلوقاً لأنه متغير ، القديم فقط هو الذى لا يتغير . لذلك كانت أولى المشاكل الطبيعية التى بحث فيها المتكلمون هل العالم ثابت أم متغير ؟ وعلى طريقتهم الجدلية - بمعنى الخطابية - كانوا يريدون من طرح هذا السؤال إثبات أن العالم متغير .

ودائماً المعتزلة هم المنشئون الحقيقيون لقضايا علم الكلام . وكان شيخهم أبو الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٦هـ / ٧٥٢-٨٤٠م) أول من يبحث فى هذا السؤال ، فكان أول من يخوض فى الطبيعيات وأول من يفسح المجال للفلسفة كي يستعين بها الكلام ، هادفاً إلى بيان عمل القدرة الإلهية « فى محيط أهم مقدور لها وهو العالم »^(١) ولكى يثبت

(١) د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٦٦ ، ص ٥٥٨ .

العلاق أن العالم متغير ، وبالتالي حادث والله هو القديم الأوحد ذو العلم والقدرة الشاملين ، استعان بالمذهب الذرى المعروف بالهند القديمة ومع لوقيبوس وديمقريطس والأبيقوريين ، بعد أن وضع له اسما أو مصطلحا إسلاميا هو (مذهب الجوهر الفرد) . و سرعان ما أخذه من العلاق كل المعتزلة باستثناء النظام القائل بالكمون والطفرة ، أخذه أيضا الأشاعرة بل إن المذهب اكتمل تماما مع الأشعرى والباقلانى . لقد فرض هذا المذهب نفسه واستبد بالأنطولوجيا الكلامية ، بل ظل مصطلح الجوهر وأعراضه يتردد كثيرا بوعى ويغير وعى حتى فى طبيعيات الفلاسفة وهم قد رفضوا الجوهر الفرد ووضعوا بدلا منه الفيض أو الهىولى الأرسطى والذى رفضه المتكلمون بدورهم لأن الهىولى سلب مطلق وينفى عملية الخلق من العدم .

على الإجمال، أصبح الجوهر الفرد حجر الزاوية والممثل الرسمى للطبيعات الكلامية وأكثر نظرياتهم اكتمالا وثراء ، ومن المعالم المميزة لعلم الكلام بأسره ، حتى أن هنرى كوربان يقول عن علم الكلام إنه أصبح اسماً لمدرسة فلسفية تقول بمبدأ الذرة ^(١) ولكن لم يكن الجوهر الفرد مجرد نقل للذرة ، بل إنه يحمل كل خصائص وتوجهات علم الكلام ويمثل قدرته على الاستفادة من الثقافات الأخرى دون الذوبان فيها ، وبالمثل تماما نجد المتكلمين يستعملون مصطلحى أرسطو الشهيرين الجوهر وأعراضه بطريقه تكاد تختفي منها المعالم الأرسطية .

(١) هنرى كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة عارف تامر ونصير مروة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٦٩ .

فقد كانت الذرة محاولة لتفسير العالم الطبيعي وفهمه ، أما الجوهر الفرد فمحاولة لتفسير علاقة الله بالعالم ، تبدأ من وجود الله وتنتهى إلى إثبات قدرته وعلمه الشاملين فى دائرة مغلقة من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا وبالعكس : الله -> العالم -> الله .

الذرة مع الأغريق أزلية أبدية لامتناهية ، تتحرك حركة لامتناهية فى فراغ لا متناه ، حركتها تجعل الكون آليا ميكانيكيا تتكون موجوداته من التقاء الذرات فيستغنى عن الألوهية وعن فعل الخلق ، أما مع متكلمي الإسلام - المعتزلة والأشاعرة على السواء فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقا حادثا متناهيا ، الله هو الذي أحدثه وأوجد فيه الوجود والعدم والحركة والسكون . فقد أضاف العلاف إلى الحركة الذرية الإغريقية السكون الذى نفاه ديمقريطس . كان السكون مع العلاف رفضاً لفكرة التقاء الذرات وإقراراً بفعل الخلق ، فحدوث العالم يقتضى حدوث الحركة « وهذا يعنى أن الحركة متناهية لها أول وآخر فتكون مسبوقه بكون ومنتهية به حتى أنه انتهى بانقطاع حركات أهل الخلدن (الجنة والنار) لأنها ستنتهى إلى سكون مطلق » ^(١) إلى كل هذا الحد لم يكن الجوهر الفرد إلا إثبات الوجود لله بل وتأدى معهم إلى نوع من الخلق المستمر امتد من الكلام الى الحكمة حتى قال به ابن رشد .

بادئ ذى بدء ، أثبت الجوهر الفرد صلب عقيدة الإسلام : التوحيد فمن أجل إثبات أن الله هو الالامتناهى الوحيد ذوالعلم الشامل الذى

(١) حسين مروة . النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج ١ ، ص ٧٢٤ .

أحصى كل شئ عدداً ، كان لابد وأن يكون العالم متناهيًا ، وبالتالي لا يمكن أن ينقسم الجسم إلى ما لا نهاية لابد من نهاية لانقسامه هي أجزاء لا تتجزأ ، هي الجواهر الفردة . هكذا جعل الجوهر الفرد العالم متناهيًا مكونًا من جواهر / ذرات هي متناهية لها كل وجميع ، وكان تناهى المادة هو دليل المتكلمين الاستقرائي على القدرة الإلهية التي تشمل هذا العالم المتناهي مثلما يشمله العلم الإلهي .

أهم صفات الجوهر الفرد هي التحيز بل هو شرطه « لا يصح أن يوجد الجوهر من دون التحيز لأجل أن هذا الشرط لا ينفك عما هو مؤثر فيه وهو كون الجوهر جوهرًا » ^(١) التحيز يكاد يطابق ما يسمي بالمصطلحات الحديثة (الكينونة) ومصطلحات القدماء (الكون) لذلك كان وجود الجوهر مضمنا بالتحيز ، بوجود الكون أو الكينونة من حيث أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ولا يكون متحيزًا إلا وهو كائن. ^(٢) الكون يحل المحل ^(٣) أى أن الجوهر يشغل حيزًا واحدًا لا يشاركه أو يتداخل معه فيه جوهر آخر. الأكوان متماثل ومختلف . قد يخلو الجوهر من اللون والطعم والرائحة لأن الله خلقه ابتداءً دون أن يخلق فيه شئ من هذا ^(٤) لكن لا يخلو أبدًا من الاجتماع أو الافتراق والحركة أو السكون. وإذا حصل

(١) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، في التوحيد ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧ .

(٢) السابق ، ص ٧٤ .

(٣) الحسن بن متويه ، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامي نصر لطف ود ، فيصل بدير عون ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٤٥٦ .

(٤) د. محمد عمارة (محقق) رسائل العدل والتوحيد ، دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ١٧٦ .

بقرب الجوهر جوهر آخر سُمى ما فيهما مجاورة أو اجتماع . ومتى كان على بعد منه سُمى ما فيهما مفارقة ومباعدة ^(١) . وهذا يبين أن الجوهر لا يخرج عن التحيز ، إن الاجتماع لا ينفي التحيز .

التحيز يوجب كون الجوهر كائناً في جهة ، متى حصل عقيب ضده فهو حركة ، وإذا بقى كائناً في جهة أزيد من وقت واحد فهو في سكون و«الدليل على حدوث الجسم استحالة خلوه من الحركة أو السكون» ^(٢) ، لانهما حدوثات وبالتالي الجسم حادث مثلهما ، ومادام لا يخلو منهما فلن يوجد قبلهما ليكون دونهما قديماً غير حادث إن (الجواهر لم تتقدم المحدثات في الوجود) ^(٣) .

الجوهر لا ضد له لأنه بلا صفات كمية ، بلا لون أو طعم أو ثقل . الكيفيات والتغيرات التي نراها إنما هي من الأعراض التي تحل في الجوهر ، لذلك قيل في تعريف الجوهر إنه « المتحيز وماله حجم ويقبل العرض » ^(٤) .

يتكون العالم المحسوس / العالم الطبيعي من جواهر وأعراض ، الأولى محل الثانية . ومن حلول الأعراض في الجواهر تتكون الموجودات الطبيعية . إن العالم متناه (وكل متناه محدود وكل محدود فيما حامل أو محمول) ^(٥) أي إما جوهر أو عرض فلن نجد في العالم إلا قائماً بنفسه

(١) ابن متويه ، التذكرة ... ، ص ٤٣٢ .

(٢) النيسابوري ، في التوحيد ، ص ٧٣ .

(٣) رسائل العدل والتوحيد ، ج ١ ، ص ١٧٤ .

(٤) الجويني ، لم الأدلة ، ص ٧٧ .

(٥) ابن حزم الأندلسي الأصول والفروع ، تحقيق د. عاطف العراقي وآخرون ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ج ١ ، ص ١٥٦ .

حاملا، أوقائما بغيره محمولا، ^(١) شاغلا لمكان أو غير شاغل له . الأول ثابت هو الجوهر ، والثاني متغير معدوم هو العرض . وهذا لا يعدو أن يكون انعكاسا للإيمان بوجود الثابت وراء المتغير أو الله وراء العالم ، فيقول ابن حزم الأندلسي : « فعلمنا يقيناً أن الذي عدم غير الذي وجد وعلمنا يقيناً أنه غير الجسم الحامل له ، أنه لو كان إياه لعدم الجسم بعدم لونه الأول فدل بقاؤه على أنه غيره بلا محالة ، إذ لا يكون الشيء معدوما موجودا في وقت واحد » ^(٢) .

إن الأعراض هي الكيفيات . فكانت مقولة الكيف لب مبحث الأعراض تشمل نصفه تقريبا . تأتي بعد الكيف مقولات الكم والنسبة ثم الإضافة وتنقسم الكيفيات استقراءً لها إلى أربع : المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات أي أن الكيفيات تشمل الظواهر النفسية والجسمية معا ^(٣) . والمهم في الأمر أن الأعراض هي ما يطرأ على الجواهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقدر والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت ، وهي متعاقبة متضادة وبالتالي معدومة والعدم نقيض القدم ، إذن الأعراض حادثة وأجرام العالم جواهر لا تخلو من الأعراض ، وما لا يخلو من الحادث حادث ، أي له أول وبداية . إذن فالعالم حادث له صانع موصوف بالاعتدال والاختيار خالق لجميع الحوادث يريد لما خلق قاصد إلي إبداع ما اخترع ^(٤) .

(١) ، (٢) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١٤٦ .
(٢) حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، مج ١ ، ص ٥١٢-٥١٣ .
(٤) الجويني ، لمع الأدلة ، ص ٧٧ : ٨٠ ، ٩٠ .

وإمعانا فى إثبات هذا جعلوا المكان أيضا جواهر / ذرات / نقاط منفصلة . والمكان مجموع جواهر ذرات / آتات منفصلة بين كل اثنتين فراغ ، لاديمومة ولا اتصال . الحركة أيضا مقسمة كالمكان والزمان إلى أجزاء لا امتداد لها يفصل بين كل جزء وجزء أو كل حركة وحركة سكون إذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة وإذا طالت كانت بطيئة هكذا يتبدى الوجود منفصلا مفتتا متغيرا دائما .

وعلى الرغم من أنني أحاول قدر الإمكان رسم صورة عامة للطبيعات الكلامية تتماهى فيها الخلاقات الجزئية ، إلا أنه لابد من الإشارة إلى ابراهيم بن سيار النظام الذى عاصر أزهى عصور المعتزلة وساهم فى تأسيس علم الكلام ، إذ خالف جمهور المتكلمين ورفض وحده مذهب الجواهر الفرد وتنهى التجزئة وكان الوحيد القائل باللاتناهى وأيضا الوحيد الذى نفى السكون ورأى الاجسام كلها فى حركة دائمة، لأن الحركة هى العرض الوحيد الباقي فى الكون بعد رفض الجواهر، إما حركة اعتماد وإما حركة نقلة ، وما يبدو سكونا هو حركة فى مكان واحد. وقال بنظرية الكمون والطفرة. الكمون يعنى ان الله خالق العالم دفعة واحدة لا متقدم ولا متأخر ، أكنم المخلوقات فى بعضها ، يتوالى صدورها فى وقتها . أما الطفرة فهى للانتقال من مكان الي آخر دون المكان المتوسط بينهما . وهى لتبرير قطع المتناهى للامتناهى . والمتكلمون بدورهم - المعتزلة قبل الأشاعرة - رفضوا نظرية النظام لانها تمس من حدوث العالم ورأوا قوله بلا تنهى العالم الذى رفضه حتى الفلاسفة مروقاً غير مقبول ومخالفا للقرآن ، بل شركا لأن الله هو اللامتناهى الوحيد .

ومع هذا أخذ بعض أصحاب الجوهر الفرد من النظام فكرة الطفرة لتفسير الحركة - معقله الأثير- فقالوا إن الحركة طفرة من نقطة لأخرى، والزمان طفرة من آن إلى آن في الفراغ أو الخلاء الذى تتحرك فيه الذرات أو الجواهر الفردة .



هكذا تكتمل نظرية الوجود المنفصل المتغير دائماً، كمقدمة لهدم العالم عن طريق تفتيته ، (حتى تتدخل الإرادة الإلهية المشخصة من خارج وكأن غرضها فرق تسد).^(١) وتأكدت انفصالية العالم بنفى بقاء العرض زمانين أو آئين بل هو يخلق فى كل لحظة ، مما يجعل الخلق مستمرا فيحقق الله بتدخله المباشر اتصال هذا العالم. التدخل عمودى وليس أفقياً ، الله خالق العالم، مبدع لجميعه يبقى فعالاً فيه دائماً ، فلا تعود الطبيعة مجالاً للفعل الإنسانى، لأنه (ليس للقدرة الحادثة أى تأثير فى إيجاد أى شئ).^(٢)

هكذا يظهر تصور الطبيعة القدرة الإلهية وكأن إثباتها لن يتأتى إلا على حساب العالم والعلم وليس لحسابهما !! وقد كان المتكلمون من أجل هذا على استعداد دائم للتضحية بالطبيعة، فهم - مثلاً - يرفضون النظرية الضوئية فى الإدراك البصرى حرصاً على تفسير صفات السمع والبصر فى الله بلا حاسة أو شعاع أو شئ. وهذا الاستعداد للتضحية

(١) حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، مج ١ ، ص ٥٧ .

(٢) د . فيصل بديرعون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة القاهرة، ١٩٨٠ . ص ١٨٥ .

بالطبيعة وضع تعقلها في موضع هامشى ، مما فتح الباب لتقلص الفكر الموضوعى ، فينفسح المجال للإيمان بالمعجزات وخوارق الأولياء وكراماتهم فى تسخير وهمى للطبيعة يعنى في حقيقة الأمر انفلاتها من بين يدى العقل الإسلامى ، من حيث يعنى تلاشى العقل ذاته .

هذه التضحية بالطبيعة وتهميشها ساعد عليها أن تواضع الوسائل التجريبية والحصائل الهزيلة للعلوم الطبيعية فى عصرهم البعيد لم تكن لتشحد عزمًا للزود عنها . ولكن الآن بعد أن تبدلت العصور وتخلقت أطر معرفية جديدة ؛ لاتنقصنا الذرائع للاعتراض على طريقهم والقطيعة المعرفية معهم وتأکید احترام الطبيعة وضرورة إدراك قوانينها وتسخيرها لإرادة الانسان ومن أجل صالحه ، فلم يعد هذا فى عصرنا شرط التقدم فحسب ، بل هو شرط البقاء .



فى مقابل ولع النظام بالحركة يقول زميله فى الاعتزال معمر بن عباد السلمى إن الأجسام متحركة فى اللغة ساكنة فى الحقيقة . السكون هو الكون لا غير ذلك . وأن تكون الحركة فى اللغة فقط فهذا بعد من أبعاد (المذهب الاسمى) الذى انتشر فى علم الكلام خصوصا بين معتزلة بغداد وأتباع معمر القائلين بمذهب المعانى بمعنى أن الكليات مجرد أسماء أو معانٍ في الأذهان ولاوجود لها فى الأعيان . والحق أن نفى بقاء الأعراض يؤدي إلى نفى الكلي فى الخارج أو فى الأعيان لا يوجد إلا الجزئى يقول ابن حزم الأندلسى (انما جعلت الاسماء عبارات وتمييزا بين المعانى والاشياء والمطلوبات ولافائدة فى الاسم أكثر من هذا)^(١) .

(١) ابن حزم الأندلسى الأصول والفروع ، ج ١ ، ص ١٤٧ .

إنه نفى الكليات والإقرار بانطولوجية الجزئى فقط . ولئن كان قد عاد إلى الظهور بقوة في الفلسفة المعاصرة خصوصا مع الوضعية المنطقية وفى المنطق الرياضى الحديث ، فإنه مع المتكلمين أدى إلى نتائج وبيلة هى نفى المعقولات ، فليس للجوهر امتداد ولا كمية ولا عدد ، كلها اعتبارات ذهنية أو ذاتية لاموضوعية تبتدعها المخيلة ويفترضها الفكر . وأول ما أنكره من الكليات والمعقولات هو المقدار لأن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ فلا تكميم ولا قياس . وتلك من الضربات القاتلة للطبيعيات الكلامية .

لقد كان نفى المعقولات والكليات من الخطورة بحيث شق خندقا بين الطبيعيات وبين المعرفة أدى إلى الانفصال البائن بينها وبين المشكلة الاستمولوجية ، لتبقى انطولوجية أولا وأخيرا . والانطولوجيا الكلامية لم تكن إلا ثيولوجية .

ثانيا : الحدوث فى محنة المعتزلة وكارثة الأشاعرة :

كان هذا هو الطريق الذى سار فيه الأشاعرة الي آخر المدى ، أو بالأحرى إلى قاع الهاوية ، إلى نظرة تدميرية للعالم، تسرف في تأكيد عجز الذات العارفة مقابل تأكيد القدرة الإلهية التي تجرى وفقها الأحداث فى كل لحظة .

الأحداث كلها مع الأشاعرة مستندة إلى الله ابتداء بلا وجوب ، فلا قوانين ولا طبائع ولا حتمية ولا نظام فى الطبيعة . وكما هو معروف ، نفوا أى ترابط سببى على بين الأحداث ، لانهم رأوا العلية كقوة محدثة

شركا إذ تعطل عمل الخالق ، فضلا عن خطرها على فكرة المعجزة .
وللتخفيف من وقع المصادفة التى ما كان العقل الطبيعى يتقبلها آنذاك
وضعوا نظرية الاقتران والعادة . فنحن نفسر الاقتران بين الأحداث على
أنه تلازم على لأننا (اعتدنا) رؤيته دائما ، العادة فقط هى التى تظهر
الكون فى امتداده ، بينما هو فى تغير مستمر غير قابل لتعقل الإنسان ،
وبهذا رفع العقل يده تماما عن عملية المعرفة بالطبيعات .

لم يكتف الأشاعرة بإخراج الطبيعات من الاستمولوجيا بل إنهم
ببساطة حذفوا المشكلة الاستمولوجية أصلا ونفوا إمكانية ومشروعية
ومصادقية وجدوي المعرفة الطبيعية ، إيدانا بليل عجز العقل الإسلامى
أمام الواقع والوقائع .



هل يبرأ المعتزلة من هذا ؟ أجيب بتحفظ أقرب إلى النفي. هذا على
الرغم مما يسود الفكر المعاصر فى توجهاته العقلانية والتحديثية من
إسراف وإفراط فى تمجيد المعتزلة ، حتى يذهب حسين مروة إلى أن
انتكاسة الحضارة العربية برمتها بسبب محنة المعتزلة ولولاها لكان من
المفتروض بحكم ظاهرات التقدم العلمى فى القرن التاسع الميلادى - أن
تتجه الحركة العقلية الفلسفية بخاصة اتجاهها أكثر واقعية وأكثر ارتباطا
بنتائج تطور العلوم التطبيقية فى ذلك العصر (١) .

إن التوجه عام نحو تمجيد المعتزلة ونزعته العقلانية ، مقابل الإدانة
المطلقة للأشاعرة فيما اسماء جورج طرابيشى (دراما المعتزلة
والاشاعرة) (٢) .

(١) حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية ، ج ١ ، ص ٨٢٤ .

(٢) جورج طرابيشى ، المثقفون العرب والتراث ، تحليل نفسى لعصاب جماعى ، رياض
الريس للنشر ، لندن ، ١٩٩١ ، ص ٢٢٧ .

إن هذا الإسراف لا يلتفت إلي جدلية العلاقة بين الفكر والواقع. فالواقع الذي بدأ في التفكك والتردى منذ العصر العباسي الثاني كان يحمل في ذاته عوامل النكوص ، ربما من حيث كان يحمل عوامل سؤدد الأشعرية . لعل الأشاعرة مكرسوه ، لكنهم بالتأكيد ليسوا خالقيه أو صانعيه بل إنهم في حقيقة الأمر أيديولوجيون مرتبطون بالواقع أكثر من المعتزلة ، أو هم أكثر تعبيراً عن الموقف العام للجماهير ، ولا نستطيع إنكار أنهم استقطبوا الجماهير لوقوفهم موقفاً وسطاً فض النزاع الضارب بين غلاة النقليين ويمثله الحنابلة وغلاة العقلين ويمثلهم المعتزلة.

إن هي الا صفحات قتال وأقوم بدوري في إحقاق حق المعتزلة وتقدير مواطن تألقهم وعطائهم ، ولا يمنع هذا من رفض المنطق الانفعالي والحكم الحدي بالصواب والخطأ .. الأبيض والأسود .. نعم ولا ، ليكون الأشاعرة هم كل الشر يحملون وحدهم مسئولية كل تخلف ، ويكون المعتزلة هم كل الخير حاملون المفاتيح الذاتية الصنع لفراديس التقدم السبع المعلقة فلا يدانيهم الخطأ ولا الملام من بين أيديهم ولا من خلفهم ، وكل مايعوزنا مد طريقهم إلى يومنا هذا وماسيتلوه بلا حاجة للإضافة أوالإبداع ، ناهيك عن القطع المعرفي .

لقد حرصت على الانطلاق من مواطن لقائهم مع الأشاعرة ، وعلي أساسها ، ويكفي تلاقحهم في الجوهر الفرد الذي هو صلب الطبيعيات الكلامية ، والذي كان الأداة الفعالة لتدمير الطبيعة. وسوف أعود مجدداً وختاماً لمواطن اللقاء تلك ولا يمنع هذا من الإقرار قبلاً بأنهم -

فى مقابل الأشاعرة أضمرؤا اعتقادا بقوانين طبيعية تجرى وفقها الأحداث، وكانوا يحق - كما بينت فى بحث سابق لى - من حملة لواء الحتمية العلمية فى العصور الوسطى ^(١) .

قلة من المعتزلة كأبى بكر الأصم أنكرت وجود الأعراض، وقال معظمهم إن الله لم يخلق إلا الجواهر ولم يخلق الأعراض إلا بالتوليد أى أنها فعل ينشأ عن الفعل المخلوق (= الجوهر) ما يحل فى الجواهر من أعراض من فعل الجسم، لذلك فالطبيعة فاعلة بذاتها وأفعالها خاضعة لقانون شامل لحتمية علمية . ولا ينقض هذا الإرادة الإلهية إن لم يؤكد لها لأن (أعراض الأجسام وطبائعها حاصلة بإيجاب خلق الله لها) ^(٢) .

ويبلغ اعتقادهم بالعلية وقانونية الطبيعة ذروته فى قول بعضهم بمذهب الطبائع ، وكما يقول الخياط فى كتاب (الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد) : (أصحاب الطبائع هم القائلون بطبيعة ثابتة لكل شئ يصدر بمقتضاها فلكل مطبوع جنس واحد من الأفعال النار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد وأن من تكون منه الأشياء المختلفة هو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها) ^(٣) هكذا لم يجعل المعتزلة من قانون الطبيعة نقضا لفكرة الحرية كما فعل فلاسفة أوروبا . بل وضع المعتزلة فرقاً جوهرية بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان الأول

(١) د. يمينى طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاهتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) د. فيصل عون، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية، ص ١٨٢ .

(٣) نقلا عن : د. محمد عاطف العراقي تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ٦٢ .

حتى ألى (إرادة حتم) والثاني يدخل فيه عنصر التحكين والاختيار
الإنسانى أو هو إرادة تفويض ^(١) وفيما بعد سأوضح تفصيلا كيف كان
المعتزلة فلاسفة الحرية والعقل من حيث هم أهل العدل والتوحيد .

على أن مذهب الطبايع ليس حكرا على المعتزلة وليس شاملا لكل
رجالهم ، فقد رفضها العلاف ورفضها أيضا القاضى عبد الجبار
المعتزلى قائلًا إن تعليق الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل . أصحاب
الطبايع فى الواقع هم أصحاب النزعة المادية . قال بها من المتكلمين
النظام والجاحظ ومعمربن عباد السلمى وثمامة بن الأشرس وهشام ابن
عبد الحكم وهشام بن سالم الجواليقى ، قال بها أيضا ابن رشد ودعاه
المنطق الحسى من الفقهاء ويمكن أن نجدها بشكل ما فى بعض تجليات
وحدة الوجود الصوفية ، لأنها تعود فى أصولها الأولى إلى شكل ما من
وحدة الوجود المادية المستندة على تجسيم الله كمذهب الكرامية أصحاب
ابن كرام (ت ٢٥٥هـ) الذين أمعنوا فى إثبات الصفات والعرش حتى
ذهبوا إلى تصور جسم واحد قديم أزلى أبدى ، ولا فرق فيه بين خالق
ومخلوق ، وتحدثوا عن حدوث العالم فى ذات الله ، وهشام بن عبد
الحكم من رواد الطبايع وأيضاً من رواد التجسيم فى الإسلام ، ذهب إلى
أن الله جسم مادى مستنداً إلى ظاهر بعض الآيات القرآنية التى توحى
بذلك تقليداً أو سمعياً . أما عقلياً فقد استند على أن الشبيه يدل على
الشبيه ومادنا نستدل على وجود الله من الأجسام الطبيعية الحادثة
فلا بد أن الله أيضاً جسم .

(١) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، م . س . ج ٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٤ .

ويديهي أن المعتزلة بنزعتهن التنزيهية الخالصة ونفى الصفات عن الذات الإلهية، قد جردوا مذهب الطوائع من هذه الترهات وبلغ علي أيديهم نضجا رائعا.

وأخيرا يتقدم ابن خلدون الذي يكاد يكون أول مفكر في العالم القديم - شرقاً أو غرباً - يحاول مد فكرة الطوائع من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان أو بمصطلحاته عالم العمران، وكان ابن خلدون بهذا يحدث قطيعة مع التراث السابق عليه بأسره والذي لم يتصور - بتأثير أرسطو وسواه - قوانين للتبدل أو طوائع تحكم عالم التاريخ. فعل ابن خلدون هذا على الرغم من أشعريته ومن مشاركته الأشاعرة في الهجوم على المعتزلة بغير أن يمنعه هذا من الاعتراف بفضلهم .

وبخلاف ابن خلدون ، نجد الأشاعرة جميعا ينهالون بنقد عنيف على مذهب الطوائع ، بالرغم من اتساقه - الذي عنى المعتزلة بتبيينه كما اتضح فيما سبق - مع الإرادة الإلهية، فقد اعتبروا استغناء الأحداث عن الفاعل المختار وجريانها بمقتضى الطبيعة نوعا من الشرك . يقول الجويني الأشعري إمام الحرمين بنبرته الهادئة المتزنة : (يستحيل أن يكون مخصص العالم طبيعة كما صار إليه الطوائعيون لأن تلك الطبيعة إما أن تكون قديمة أو حادثة لو كانت قديمة لوجب قدم آثارها وآثارها حادثة وتفتقر إلى طبيعة أخرى . الصانع المختار هو العلة والفاعل الأوحد)^(١) .



(١) الجويني ، لمع الأدلة ص ٨٠.

وفى النهاية نجد الأشاعرة بما آل اليهم من سطوة معرفية وسؤدد أيديولوجي، وقد أزاحو مذهب الطبائع من مسار الفكر الإسلامي ولعله كان كفيلا بتوجيه هذا الفكر إلى مآهو أفضل مما انتهى إليه حال الطبيعيات . لكن الرفض السابق للأحكام الانفعالية الحدية والإصرار على النجاة من التطرف الذى يلهى عن تاريخانية ونسبوية كل مقولة مهما كان نصيبها من الصواب يجعلنا نقول : ليس صحيحاً أن عودتنا إلي أصحاب الطبائع من الاعتزاليين هى كل المنشود ، مما قد يغنى عن قطيعة معرفية .

أجل! مذهب الطبائع يكاد - إلى حد ما- أن يرادف مبدأ الحتمية العلمية فى الفلسفة الأوروبية والذى كان الأساس الاستيمولوجى والانطولوجى لنسق العلم الحديث والفيزياء الكلاسيكية، بل كانت الحتمية هى الأساس وأيضاً العماد والإطار والهدف للعلم ، حتى أمكن القول إنها بمثابة (لحة العلم وسداها سائر النظريات والقوانين والفروض ومجمل النشاط العلمى) ^(١) ويمكن بشئ من التطويع والتخريج أن نجد مكون مبدأ الحتمية ، أو بعض عناصره الأساسية فى مذهب الطبائع . فقد ارتبطت الحتمية بالفلسفة المادية التى يرتد فيها العالم فقط الى المادة وطبائعها فضلاً عن أن الحتمية العلمية هى الوجه الآخر للسببية أو العلية- ومصطلح العلية أدق وأفضل ^(٢) . وقد كانت العلية هى نسيج العلم الكلاسيكى من حيث هو يقينى ضرورى آلى إطرادى ميكانيكى ..

(١) يعنى طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاتمة ، ص ٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٥ : ٥٧ حيث ناقشت هذه المسألة فيلولوجيا ترمينولوجيا .

على الإجمال حتمى. فتلخص عمل العلماء فى البحث عن علل الظواهر التي هى حتمياتها ، استكشافاً للحتمية الشاملة التى هى هدف العلم النهائى. وكما هو معروف ، لم يتنازل المعتزلة عن العلية أبداً .

ثم اقترنت الحتمية العمية فى ذروة نضجها على مشارف القرن التاسع عشر بفكرة القانون العلمى الكامن فى الطبيعة ، التى حلت محل فكرة القانون المفروض عليها من أعلى ، من الله . مع القانون الكامن يغدو نظام الطبيعة منبثقاً من ماهيات الأشياء وصفاتها الجوهرية، ويفهمنا لهذه الصفات ندرك ما بينها من علاقات . وعندئذ نعلم أن تلك العلاقات أو الروابط التى تصل الأشياء ببعضها تجرى على نسق مطرد، مكرنة ما نسميه بالقانون العلمى « والطبيعة هنا تفسر نفسها بنفسها لأن قوانينها صادرة عن ماهيات الأشياء أوطبائعها » ^(١) .

كل هذا صحيح . لكن ذلك المكنون لمبدأ الحتمية العلمية ، أو بعض عناصره التى وجدناها فى مذهب الطبائع ، من قبيل المادية والعلية الضرورية والقانون الكامن .. هذا كان ذا موضوع فى الفيزياء الكلاسيكية التى تقوض عرشها مع مطالع القرن العشرين . والآن مع ثورة النسبية والكمومية وعلوم الذرة والإشعاع التى اجتاحت هذا القرن.. مع فيزيائيه الاحتمية المعاصرة ، التى علمتنا معنى القطيعة المعرفية، لم يعد هذا ذا موضوع . وتلك الفلسفة الطبيعية المادية أصبحت قرينة السذاجة بعد أن قاد لويس دى بروي L.De Broglie (+١٩٨٧) ثورة الميكانيكا الموجية والتفسير الاشعاعى للمادة فارتدت إلى كهارب، لا

(١) محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمى، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٣١ .

إلى كتل ترتطم بالقدم فى الفلسفة الطبيعية المادية . وقد انهارت دعائم العلية ولم يعد أحد من العلماء يبحث عنها الآن ، إنهم يبحثون عن معاملات الترابط الإحصائى لا العلل المحتملة ، عن التفسيرات لا الأسباب . أما فكرة القانون الكامن فقد تبخرت تماماً واتضح أن القانون العلمى لا هو مفروض من أعلى ولا هو كامن من أسفل . القانون العلمى مجرد فرض عقلى ناجح ، أبدعه عقل إنسان مقتدر ، دخل نسق العلم لأنه أنجح من كل ما سبقه ، إذن سيتلوه ما هو أنجح ... وهكذا دواليك فى متوالية التقدم العلمى التى سيستبد بنا الطموح للحاق بها ، وليس للعود إلى عصر الفيزياء الكلاسيكية ، للحتمية أو الطوائع .

إن الطموح فى أن تبدأ طبيعياتنا من حيث انتهى الآخر الغربى ، سيما وأن مسار العلم الطبيعى لا يسمح بغير هذا ، فلا مندوحة عن القطع المعرفى مع طبيعيات علم الكلام القديم وإن ازدهت بفكرة الطوائع .

ونعود إلى نسبية وتاريخانية الأفكار ، لنسجل أنه كان جميلا من المعتزلة - فى عصرهم - الإيمان بالعلية وحتمية الطبيعة ، (الأجمل أن العلم عندهم نتيجة للتوحيد بينما هو عند الأشاعرة مقدس له . قال العلاف إن العقل هو القدرة على اكتساب العلم . وقال الجبائى إن العقل هو العلم نفسه ، وفى كل حال كان الإيمان عندهم لا يعد حقيقيا بدون العلم ، بدون المعرفة . فاعتمدوا منطقا حسيا لدراسة الطبيعة التى آمنوا بقانونيتها واهتدوا إلى العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية حين قالوا باستحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وهذه الأخيرة موضوع

المعرفة الحسية القاصرة عن إدراك الجواهر، لكنها طريقا صحيحا لمعرفة العالم الخارجى . والمعرفة العقلية بالجواهر تأتى بعد اجتياز المعرفة الحسية بالأعراض، أى أن لديهم تصورا صحيحا لعمل العقل النظرى فى تحويل الإدراكات الحسية إلى إدراكات عقلية . لكنهم لم يحاولوا تطبيق هذا على دراسة عالم الطبيعة أو عالم الإنسان لأنهم لم يكونوا يبحثون فى الطبيعة لذاتها ^(١) بل للهدف الكلامى المعروف من ثم فإن وجود تلك العناصر الواعدة لم ينف التوجه العام لطبيعاتهم ، الذى يستوجب قطيعة معرفية لطريقهم .. لمجمل طبيعات علم الكلام القديم .



فى النهاية اتفق المعتزلة مع الأشاعرة على عدم بقاء الأعراض ، من أجل تخصيص وصف البقاء للذات الإلهية فقط، فضلا عن أن قول المعتزلة بالتجويز اقترب بهم من لاهية الأشاعرة . فكانت معظم التساؤلات الكلامية حول الجواهر والأعراض، سواء اعتزالية أو أشعرية من أجل إثبات صريح أو ضمنى لقدرة مطلقة مشخصة، إثبات وجود الله. يقول حنفى : « يعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل إثبات وجود الله وليس لدراستها وتحليلها وفهمها علي ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها أو الانتفاع بها فى حياته العملية. الطبيعة لديه مجرد حامل لأفعال إرادة إلهية مشخصة وتتلخص دراسة الطبيعة فى البحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها الأوجد.

(١) مروة ، النزعات المادية ... ، ج ١ ص ٧٩٧ ومابعدها .

فهو استخدام رأسى للطبيعة يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة وليس استخداماً أفقياً للطبيعة يجعلها تاريخاً حياً وعالمًا للإنسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين ويحقق رسالته. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل «^(١) .

يستوى فى هذا المعتزلة والأشاعرة . هكذا بدأنا من الالتقاء بينهما فى المنطلقات والأسس، وانتهينا إلى الالتقاء بينهما فى الغايات والخواتيم. لنخلص إلى أن الخلاف بينهما أو تلك العناصر الواعدة فى طبيعيات المعتزلة لن يقدم ولن يؤخر فى إنقاذ الوضع البائس للطبيعيات فى حضارتنا، مما يستوجب قطعاً معرفياً لامحيص عنه، إن رما مثل هذا الإنقاذ

ورب معترض على هذا القطع بأن الكلام لم ينته بمحنة المعتزلة ولا بكارثة الأشاعرة ، بل واصل غمائه فى علوم الحكمة ، والحكماء جميعاً أقروا بالعلية وثبوت الطبيعة والطبائع . فماذا عن هذا ؟

ثالثاً : تمام الكلام .. فى الحكمة :

من منظور فلسفة العلوم فى عصرنا تتبدى سلبيات علم الكلام، التى تفرضها الحدود الحضارية والقصورات المعرفية لذلك العصر البعيد، ولكن تبقى دائماً إيجابيته العظمى فى أنه تشكل للعقل العربى الصميم. وكان - كما أشرت فى الفصل الأول - الفلسفة الإسلامية الخاصة ، التى شقت الطريق ومهدته نحو الفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة .

(١) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد ٢ : التوحيد ، ص ٦٣ .

ولئن كان كل من الكلام والفلسفة طريقا مستقلا نسبيا فى سياق الحضارة الإسلامية ، فإن الحدود بينهما موهة الى حد ما . فلم يكن علم الكلام إلاممارسة للتفكير الفلسفى فى القضايا التى أثارها نزول الوحي فى المجتمع العربى . ومن حيث هى ممارسة متكفلة بمهمة التمثيل الأيدىولوجى فقد اتخذت شكل البحث الدينى فى العقائد؛ لأنه الشكل الأيدىولوجى المتفاعل والمثير للقضايا الفكرية والفلسفية التى شغلتهم . ثم استفاد علم الكلام من المنطق كثيرا ، فكان ينمو يتطور حتى نضج بفعل آتون التفلسف العقلانى - أى المنطق .

فلم تكن الفلسفة فى النهاية إلا تطورا لعلم الكلام ، ظهرت بعد أن استوفى نضجه . إن الفلسفة الإسلامية أو الحكمة تمثل دائرة أو مرحلة فكرية أعلي من مرحلة التمهيد الكلامى ، أصبح الفكر والواقع مهيبين لها . وكانت الفلسفة أو الحكمة أكثر اتصالا بسيرورة العقل البشرى ، وفى حل عن التمثيل الأيدىولوجى المباشر الصريح ، إن كانت بالطبع لن تتحلل من روابطها به ، فتميزت عن الكلام بأنها : أولا انطلقت من المفاهيم والمضمون الفكرى ، لا من القضايا المثارة فى المجتمع / النص بصورة مباشرة . ثانيا : لم تتخذ من عقائد الدين أو من النص ذاته مسلمة أولية أو قاعدة مباشرة للبحث .

وبصدد فضل علم الكلام فى وصول العقل الإسلامى إلى بر الحكمة أو دائرة الفلسفة الخالصة ، يتبوأ المعتزلة المنزلة الأعلى والفضل الأعم . نلم يكن علم الكلام المعتزلى بالذات إلا فلسفة صريحة بل وفلسفة ناضجة . ومن حيث هم أهل العدل والتوحيد كانوا فلاسفة الحرية والعقل

معا فى آن واحد. ليس فقط بسبب ما أشرت إليه من قولهم بإرادة الختم وإرادة التفويض ، فأمرهم أعمق من ذلك .

إذ كان واضحاً دائماً أن الحرية الإنسانية - أو الاختيار بمصطلحاتهم هو المضمون المحورى لمفهوم العدل المعتزلى. لكن لم يتضح أن الحرية مضمون محورى للفلسفة بأسرها إلا منذ القرن السابع عشر وماتلاه ؛ حين استقام نجيب العقل الأثير - أى نسق العلم الحديث عملاقاً وأعدا محصنا بتلك الحتمية الأبستمولوجية الصارمة ، يلقيها على الوجود بأسره انطولوجياً لتنتفى حرية الإنسان. فكان التناقض بين العلم بحتميته والإنسان بحريته محورا دارت بين رحاه الفلسفة الأوروبية الحديثة . أصابها بما اسميته شيزوفرينيا أو انفصاحاً حاداً بين عالمين أحدهما للحتمية العلمية والآخر للحرية الإنسانية .

ف نجد العقل والمادة عند ديكارت، النومينا والفينومينا (كانط) الإرادة والتمثل (شوبنهاور) ، الأنا واللاأنا (فشته) ، العقلي والواقعي (هيجل) ، الفكر والوجود ، الروح والطبيعة ، العقل والعاطفة ، النسبى والمطلق ، الآلى والغائى ... بعضاً من ثنائيات جمة دارت بين رحاها الفلسفة الحديثة . كلها معاً تجمعها بوتقة واحدة ؛ الثنائية الأم والأصل والأساس : الحتمية العلمية والحرية الإنسانية ^(١) إنه خيار الفلسفة الأوروبية العسير: إما فلسفة العقل وإما فلسفة الحرية ، والذى تشكلت تحت وطأته توتراتها وتطوراتها. وقد بلغت الذروة فى

(١) يعنى طريف الخولى ، الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ١٢٢ .

لتنويرية . وكرد فعل للتنويرية وإيمانها المفرط بالعقل والعلم ، نشأت لرومانتيكية لترفع لواء الحرية ، وتمخضت عن البرجسونية والوجودية ، يرد الفعل على الوجودية بالبنيرية .. وليس بصعب إدراك أن احتمية لعلمية التي هي ابستمولوجية وانطولوجية معا ، كانت امتدادا محسورا وظلا باهتا لمفهوم العلم الإلهي الشامل (ابستمولوجيا) والقدرة الإلهية لشاملة (انطولوجيا) ^(١) في إثارتها لمشكلة الحرية الإنسانية ، لاسيما مع الكالفينية .

هذا عن العدل (= الحرية) . أما عن التوحيد (= العقل) فقد أدى مع المعتزلة إلى نفى الصفات ، وبالتالي التنزيه المطلق الذي استند علي مبادئ فلسفية مجردة ، حتى تأتي بعض مناقشاتهم أحيانا نسقا مصمتا من المفاهيم الفلسفية ، وكلها في إطار العقل والحرية ، بلا شيزوفرينا أو انفصام كشأن الفلسفة الأوروبية . فماذا ننتظر أكثر من هذا لنعدهم فلاسفة رواداً وآباء شرعيين للفلسفة الإسلامية؟! بل هم أهلوها الأصلاء .

لذا يسهب ابن خلدون على الرغم من أشعرته في إيضاح أن المعتزلة «هم اصحاب الفضل في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع لأمر الواقع التاريخي» ^(٢) ويذهب حسين مروة إلى أن الفكر الفلسفي عاش طور الحضانة تحت جناحينهم ، ثم كان شقهم لمجرى الفلسفة لإسلامية تحت تأثير قمعهم واضطهادهم ^(٣) الذي تكالبت عليه كل التيارات المحافظة . حتى غفروا للخليفة المتوكل أفعاله الشنعاء ،

(١) يعني طريق الخولى ، العلم والاغتراب والحرية ، ص ٢٩١ .

(٢) حسين مروة ، النزعات المادية .. ج ٢ ، ص ١١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٩ ، ٥٢ .

وزعموا أن الله أيضا غفر له فقط لانه قضى على المحنة الدهماء أى الاعتزال . وعمل الكثيرون على تشويه آرائهم ، خصوصا أبو المطفر الأسفرايينى (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م) الذى أفرد صفحات كثيرة من مصنفاته لهذا الغرض، فيما اسماه التعريف بفضائح منهج أهل البدع. هذا فضلا عن محق نصوصهم حتى اندثر معظمها ، مما حال دون التعرف على تراثهم كاملا. وتحت تأثير القمع والاضطهاد رسم المعتزلة دائرة الحكمة ، أو شقوا مجرى الفلسفة، ليكون موازياً لمجرى عقلنة اللاهوت الذى شقه الأشاعرة وحدد مساره الغزالى. على أية حال كان المعتزلة دائما هم المؤسسون الحقيقيون والرواد المخلصون لعلم الكلام وهم في النهاية ليسوا إلا جزءاً من كل هو الكلام الذى أدى إلى الحكمة .

وخلاصة هذا أن الكلام والحكمة لا يُفهم أحدهما بدون الآخر كأصل أو كامتداد . وبالتالي لا بد للمقاربة المتكاملة لأية قضية من قضايا التراث الإسلامى أن نبحت فى أصولها الكلامية أو فى امتداداتها الفلسفية ولكي يكتمل تناولنا لطبيعيات علم الكلام القديم لا بد من متابعتها فى طبيعيات الفلاسفة ، وفى الحكمة الطبيعية . فماذا عن هذا ؟ ما الذى طرأ على الطبيعيات الكلامية ، حين واصلت المسير وانتقلت من دائرة الكلام إلى دائرة الحكمة ؟ فى الإجابة على هذا السؤال بشكل عام ، نجد الطبيعة ومباحثها أكثر وضوحاً وتميزاً عند الفلاسفة منها عند المتكلمين. فقد سلموا جميعاً بأنها قسم من أقسام الحكمة الثلاثة : العقلية والطبيعية والإلهيات . ثم تفرعت إلى فروعها عند كل منهم ، أفردوا

لها مصنفات أو رسائل أو فصولا. إنها أصبحت عنواناً للبحث وموضوعاً محورياً للحديث .

ولئن ناقش نفر من أهل الاعتزال فكرة خلق القديم فقد سلم المتكلمون جميعاً - من أولهم ولآخرهم - بأن : العالم حادث . بدأ الفلاسفة بالتسليم بهذه القضية ، لكن بوصفها محل نظر ومحتاجة لبرهان (الكندى) ، وتحت تأثير فلسفة الأغريق الذين عجزوا تماما عن تصور الخلق من العدم وتأكيد أرسطو أن العالم قديم غير مخلوق ، راح فلاسفة الإسلام يتلمسون سبل التعامل مع أطر قضية حدوث العالم . لجأوا إلى الفيض والصدور كبديل (الفارابى وابن سينا) . ثم رفض ابن رشد هذا البديل وأسرف في تبيان أن العالم قديم ومخلوق ، هذا فى فلسفته الطبيعية الأنضج نسبيا من حيث هى المركب الشامل فى تلك الصيرورة الجدلية : محدثة / فيض / قديمة .

فى كل هذه التوترات المتتالية ظلت الطبيعة قابعة دائما فى قلبه الانطولوجيا المتجهة أولا وأخيرا نحو المتجة الإلهى .. نحو الثيولوجيا .. أى أنه لا فرق .

لكن هذا الحكم الخطير ينطوى على تقييم جريئ للتراث القديم برمته . ولا يمكن إنساده إلى تصور مجمل أو إجابة بشكل عام ، لابد من تفصيلها استكمالاً لصورة الطبيعيات فى تراثنا القديم .. وهذا هو موضوع الفصل التالى .



الفصل الرابع

الطبيعيات .. من الكلام إلى الحكمة .. ولا فرق

أولاً : من الحدوث .. إلى الفيض .. والقدم

ثانياً : من المشرق .. للمغرب .. ولا فرق

ثالثاً : الطبيعيات .. في نظرية الوجود

الفصل الرابع

الطبيعيات : من الكلام الي الحكمة .. ولا فرق

توطئة : من الحدوث إلى الفيض والقدم:

عادة ما يؤرخ لبدء الفلسفة الإسلامية بالكندى (٨٥ - ١٨٥ هـ) - ١٨٥٢ / ٨٠١ - ٨٦٥ م) الذي خرجت على يديه من إطار علم الكلام ، إنه أول مفكر إسلامي يطرح مشكلة المعرفة طرْحاً أوسع من الطرح الكلامي لها ، وأول من أجرى تصنيفاً في الفلسفة الإسلامية ، حين قسم المعرفة أو الحكمة نفس التقسيم الأرسطي للعلوم النظرية ، أي إلى حسية موضوعها العالم المحسوس أو الطبيعيات ثم عقلية موضوعها العلم الرياضي أو الكليات ، ثم إلهية موضوعها الربوبية أو الله أو الشريعة . ظل هذا التقسيم الثلاثي - بشكل أو بآخر - دستوراً دائماً للفلسفة الإسلامية القديمة ، اعتمده جميعهم . وكان الكندي بهذا الدستور يفتح أمام العقل العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الشامل ، وآفاق المعرفة الطبيعية - النظرية والتجريبية . فقد كانت الفلسفة / الحكمة عنده « علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان » (١) .

في نظريته للطبيعيات جرى مجرى المعتزلة في نفى تأثير الله المباشر في المادة ، وهذا ما سلم به الفلاسفة أجمعون وقالوا : « إن الله تعالى لا

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو رييدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط٢ ، القسم الأول ، ص ٢٥ .

يباشر الأفعال بذاته بل عن طريق العلل» ^(١) آمن الكندي بالعلية ، وعلم الفلاسفة أن يؤمنوا بها ، ربما بحكم ممارسته التجريبية للطب. ولئن سلم تسليمًا بأن العالم حادث ومتناه واجتهد في إثبات تناهيه ^(٢) لأن الله هو اللا متناهي الأرحد، فإن الكندي تحدث عن وجود سرمدى - فقط بالقوة - للمادة والحركة والزمان لقد شق الطريق إلى معرفة العالم لذاته .

على أن الكندي وقع في إسار عقيدة التنجيم التى هيمنت بصورة مزعجة على حكمة الإسلاميين، وبما لا يقارن بتناثر رذاذها فى علم الكلام(*) وهذا بفعل المدرسة الحرائية المشرقية من ناحية ، والتراث الإغريقى من الناحية الأخرى. فتصور الكندي الأجرام السماوية على أنها حية وفاعلة فى الكون ، إنها أقرب إلى الألوهمية منها إلى الأرض فحركتها فى أكمل الأشكال أى الدائرة، حركة دائرية لا مستقيمة كحركة الأرض بل، رأى فيها « قوة التمييز فهى إذن ناطقة اضطراراً» ^(٣) .

ولا أوافق حسين مروة إطلاقاً فى اعتبار هذا مع الكندي - أو مع إخوان الصفا - بمثابة علية شاملة ؛ فهى فى الواقع تضخم للإحساس الدينى الشخص إلى أقصى درجة، فيكتسح نطاقاً من الطبيعة يتصور الخيال أنها تلامسه، ويشخصها هى الأخرى أو يشخص جزئها ذاك . وإذا رمنا تنظيراً فلسفياً أعمق ، وجدنا عقيدة التنجيم بصفة عامة امتداداً

(١) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ ج ٢ . رسالة ٢٣ ، ص ٣٩٤ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٤٧ : ٥٠ ، ١٣٧ وما بعدها ..

(*) بل شئ المعتزلة هجوماً عليه وإن ظهر مع الأشاعرة بعد الغزالي .

(٣) د . فيصل عون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٥٨ .

للنظرة الحسوية للطبيعة وأنها « عالم حى وعافل وكل كياناتها - الإنسان والحيوان النبات والكواكب تشاركها فى العقل والحياة » .^(١) وكما أشار كولنجوود (روين جورج) - هذه النظرة سيطرت على مجمل الفكر القديم شرقا وغرباً ، وظلت سائدة حتى بدايات حركة العلم الحديث وتصورها الميكانيكى الآلى للطبيعة الذى ساد أياً سيادة حتى انهار مع ثورة الكمومية والنسبية والعلوم الذرية فى القرن العشرين.

ليس فقط التصور الحسوى للطبيعة والنجوم ، بل التصورات الأغريقية بصفة عامة لم يستغن عنها الكندى الذى عمل بالمفاهيم الأرسطية، لكن بعد أن يملأها بالمضمون الإسلامى. فالقوالب الأرسطية لم تمنع الكندى من التسليم بالمسلمة الإسلامية الصميمة ، أى خلق العالم من العدم أو أنه على أقصى الفروض يسبح فى البرزخ المعتزلى بين فاعلية العلية وبين الخلق من العدم ، وعبر منه إلى أول صياغة فلسفية لتصوير إسلامى للكون الطبيعى، تتجاوز النص والكلام، وتتمثل فى فئة من المفاهيم والحدود والمقولات والرسوم، انتظمت فى هيكل متكامل، هو للبرهنة على الموضوع الأساسية :خلق الله العالم من العدم أو بتعبير الكندى: « جرم العالم محدث اضطراراً من ليس » .^(٢) ومن ثم فإذا كانت الفلسفة عنده أشرف العلوم فإن أعلاها شرفاً هو الفلسفة الأولى لأنها « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .^(٣)

(1) R.G.Collingwood, The Idea of Nature, clarendon Press, Oxford, 1945.p.34.

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ، ص ١٠٠ .

(٣) السابق ، ص ٣٠ .

هكذا لم يخرج الكندي عن الدائرة الشيولوجية الأنطولوجية ، وتصوره للطبيعة لم ينفصل البتة عن الفعل الإلهي حتى وإن أقر بخضوعها لقانون العلية العتيد ، فليست العلل إلا وسائط . و (الطبيعة) هي الشيء الذي يجعل الله منه علة أولية لكل متحرك أو ساكن . والله - الفاعل غير المنفعل البتة كمحرك أرسطو - هو العلة الأولى لجميع المعقولات ، والتي هي معلولات لفعله إما بتوسط الطبيعة أو سواها ، وإما بغير توسط . فظلت الطبيعة موجه نحو المتجة الإلهي ، ولم يتحدث عنها الكندي إلا من أجل إثبات الله في النهاية .



وإذا غادرنا البدايات الكندية ، وجدنا التراث الإغريقي وقد انتظم رافدا دافقا في نهر الحضارة الإسلامية وأصبح ذا فاعلية أقوى ، والفلسفة وقد اكتملت أطرها مع أبي نصر الفارابي (٢٥٩-٣٣٩هـ/ ٨٧٢-٩٥٠م) وذات بناء أكمل ، فعد لهذا المعلم الثاني ، على الرغم من أنه « مقل في التأليف وقصير النفس فيه »^(١) ، وكان أكثر اهتماما بالإنسان والأخلاق والسياسة والموسيقى منه بالطبيعة .

لكن كان من المنطقي أن تتكامل الأطر مع الفارابي ، لأنه آمن إيمانا جارفاً بوحدة الحقيقة ، إنه المركز الإسلامي الصميم : عقيدة التوحيد يتكشف في شكل همّ الفارابي بوحدة الحقيقة . الوحي ذاته ليس غيباً مستوراً بل ناشأ عن المخيلة القوية للأنبياء القادرة على هذا الإدراك المتفرد للحقيقة . شغف الفارابي بوحدة الحقيقة وضعه على المفترق القلق

(١) د. أحمد فؤاد الأمانى ، الفلسفة الإسلامية ، م س ، ص ٧٢ .

بين دهرية الإغريق وبين الألوهية فى الوحي الإسلامى. ووجد طوق النجاة أو المركب الجدلى من هاتين المتناقضتين فى : نظرية الفيض الأفلوطينية. وهي تقوم على الأقانيم الثلاثة : المطلق - العقل - النفس الكلية ، وفيض أو صدور الأقنوم عن سابقه. التبعية، انورانى الأصيل الشابت للوجود هو المطلق ، أو الأول أو الواحد أو الخير. وبالفيض يصدر عنه العقل، ثم تفيض عنه النفس الكلية ^(١) ها هنا كما رأى الأغريق : العالم لم يخلق من العدم لكن الله علة وجوده كما ينص الوحي الإسلامى .

المطلق / الواحد عند افلوطين هو الله / العلة الأولى عند الفارابى الذى مارس دوره فى استغلاله للقوالب الأرسطية. فوضع للطبيعة تحديداً شبه أرسطى ذاهباً أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مُريدة. ولكن فى تصنيفه أو إحصائه للعلوم يجعل العلم الطبيعى مع العلم الإلهي علماً واحداً، فلا تعود الطبيعيات إلهيات مقولة فحسب بل إنها هى ذاتها الإلهيات .

على أن دور الفارابى الفعال فى مسار الطبيعيات الإسلامية يتلخص فى أنه أول من ناقش (حدوث العالم) ورفضه . فوضع - بديلاً - نظرية الفيض فى سياق التطور التاريخى للفلسفة الإسلامية ، بغد استعارتها كشكل وملتها بالمضمون الإسلامى .



فتحت نظرية - أو قالب - الفيض آفاقاً فلسفية جديدة لمعالجة المشكلة المحورية الموجهة لمبحث الطبيعيات الإسلامية، أى مشكلة ^(١) د. أميرة حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية : تاريخها ومشكلاتها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٤٥٠ وما بعدها .

العلاقة بين الله والعالم المادى . وحددت المسار الفلسفى لهذه المشكلة حتى أبعد امتداداتها . فيمكن اعتبار الحلول ووحدية الوجود الصوفية، التى هى أهم إسهاماتهم الأنطولوجية امتداداً ما لنظرية الفيض . أما حكمة الإشراق مع السهروردى المقتول - حيث تفيض الأنوار عن النور الأول - فمجرد شكل آخر لها . موقف الصوفية من الطبيعيات أعمق وأكثر دهاء مما يتبدى للوهلة الأولى، فقد جاهر السهروردى - الذى تربطه صلات فكرية بابن سينا - بأزلية العالم والحركة والزمان . وليس من الضرورى أن نتبع سنن المشروع الغربى باعاً بباع وذراعاً بذراع فنعتبر الفلسفة الإشراقية - كما اعتبرها نفر من مفكرينا كارثة وانحرافاً لأنها تناقض مسار الفكر الطبيعى فى الغرب .

المهم أن المتفلسفين جميعاً - حتى المتصوفة منهم - اهتموا بنظرية الفيض . وساعد خطأ نسبة كتاب ثيولوجيا أفلوطين إلى أرسطو على انتشارها بسبب المكانة التى تمتع بها أرسطو بوصفه المعلم الأول .

رفض المتكلمون نظرية الفيض لأنها فى أصلها شكل من أشكال أزلية وأبدية العالم ونفى الحدوث والخلق من العدم ، وتنفي الشروط التى تجعل من العالم فعلاً لله ، وهى الإرادة والاختيار والروية والقدرة على الفعل والترك . ورأوا أن ما يحدث بالفيض ليس خلقاً بل فقط خروجاً إلى حيز الوجود ، شبيهاً بالكمون الذى قال به زميلهم النظام . العالم يوجد ها هنا اضطراراً بالطبع بينما أوجد الله العالم اختياراً بمشيئة وتقدير مسبق لزمان محدد .

إذن فالفيض من العلامات الفاصلة بين الكلام والحكمة ، من حيث أن
لتساؤل عن حدوث العالم وقدمه هكذا . ولكن هل أدى هذا إلى فرق ؟
لتر كيف سار الأمر .



تستوقفنا هذه الظاهرة العذبة المعروفة باسم (جماعة إخوان الصفاء
وخلان الوفاء) . ظاهرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بجملتها وليس
التشيع فحسب ، فهم موسوعيون أكثر منهم اسماعليون باطنيون .
وينزعهم الطبيعية يذكروننا بالموسوعيين الفرنسيين فى العصر الحديث ،
وإن كانت موسوعية إخوان الصفاء مشبعة بعبق الشرق ودفئه الحميم .

لقد ساروا فى الطريق الذي أفسحه الكندي للنظر إلى العالم فى
ذاته ، آخذين بنظرية الفيض التى أرساها الفارابى .. لكن ظلوا ميقين
على المسلمة الكلامية بأن العالم محدث مصنوع ، وأفردوا فصلاً فى
« بيان مقدمات عقلية تدل على هذا » وفصلاً آخر « فى بيان الضرر لمن
يعتقد أن العالم قديم » ^(١) . وبخلاف هذا لا تكشف رسائلهم التى عُرِفت
لأول مرة عام ٣٣٤هـ عن اتجاه فلسفى محدد ، بقدر ما هى محاولة سردية
بل وتلفيقية للم أشتات خطوط المعارف وتوجهات الفكر الإسلامى ،
عرضها فى قالب ممتع بأسلوب سلس جذاب وسهل فى متناول القارئ
العادى وكما أشار دى بور ، التضارب والتفكك والنزوع إلى الشمولية
فى بحوثهم أو رسائلهم جعلها أقرب شبيهاً بدائرة معارف جمعت كل
عناصر الثقافة الإسلامية آنذاك .

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ج ٣ ، رسالة ٢٩ ، ص ٣٢٤ : ٢٤٠ .

ولما كنا الآن معنيين بالتوجه العام للفلسفة الإسلامية ، ليس بمذهب بعينه وجدنا رسائلهم كاشفة عن هذا التوجه أكثر من سواها . ومستحقة لتناول مفصل أكثر نسبيا ، لاسيما وأنها أتت فى أوج مد الحضارة الإسلامية - القرن الرابع الهجرى .

هذا فضلا عن أن إخوان الصفاء اهتموا كثيرا بالطبيعيات ، حتى يمكن القول إنها الركيزة والإطار العام لمنطلقهم . لقد أفردوا لها المجلد الثاني من رسائلهم ومواضع أخرى ، حيث استقصوها من جميع عناصرها : الفلك والظواهر الجوية والمناخ والتضاريس والبحار والجبال والبراري وصنوف المعادن وأجناس النبات وتكوين الحيوانات ... الخ . والحق أنه استقصاء يكشف عن نزعة علمية - أو على الأقل طبيعية ، وجهد ما لتحجيم الخرافات والتفسيرات الأسطورية ، لكن فقط فى حدود ما تسمح به آفاق المعرفة الطبيعة فى ذلك العصر ، فثمة إسرافهم المضجر فى التنجيم وتحديد النجوم لمصائر البشر ، ورد النزعات والملكات الإنسانية إلى الكواكب ^(١) التى تساهم فى تشكيل الجنين حيث تفيض عليه قوى الأشخاص الفلكية فى تدرج هابط على مدى شهور الحمل التسعة ^(٢) وسوف نرى أن التنجيم يسهم هو الآخر بخطاه العرجاء فى توجيه الطبيعيات نحو المتجة الإلهى .

ولنبدا من البداية ، من نظرية العلم ، لنجد العلوم عندهم ثلاثة أنواع :

الرياضية والشرعية والفلسفية . العلوم الرياضية - فى استعمال غريب

(١) الرسالة ٢٠ ، ج ٢٣ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ . (٢) الرسالة ٢٥ ، ج ٢ ، ص ٤٢٣ - ٤٤٢ .

للمصطلح - هي كل العلوم المطلوبة للدنيا كعلوم اللغة والنحو والشعر والعروض والحساب والمعاملات، وأيضا التنجيم والسحر والسيما ، والحيل والميكانيكا والحرف والصنائع والزراعة والنسل... الخ. أما العلوم الفلسفية فهي الرياضيات أى الحساب واهندسة والفلك والموسيقى والمنطقيات والطبيعات والإلهيات^(١) .

الطبيعات هي علم المبادئ الجسمانية : الهيولى والصورة والزمان والمكان والحركة والسماء والعالم والكون والفساد وحوادث الجو وعلم المعادن وعالم النبات^(٢) .

والحق أن تفسيرهم للعالم استند على المباحث الطبيعية والتجريبية أكثر مما استند على المعارف اللاهوتية. لقد اعترفوا بالوجود المادى للعالم الطبيعى وجودا منفصلا عن وجود الله وموضوعا للمعرفة ، يختلف عن موضوع المعرفة الإلهية، وحرصوا على ذكر الصنائع مقترنة دائما بذكر العلوم الطبيعية «الصنائع العملية بعد العلمية فى الجواهر الجسمانية»^(٣) والرسالة الشامنة من رسائلهم فى أن « كل صناعة تحتاج إلى الفكر والتعقل » وتدور بأسرها حول الصنائع العملية والغرض منها .

وبدئى أن الصنائع العملية منصبة على جواهر جسمانية . والجواهر الجسمانية منفعة، كلها تدرك بطريق الحواس - بينما الجواهر الروحانية فاعلة كلها لا تعرف إلا بالعقل . لذا سلموا بالقيمة الأولية للمبادئ

(١) الرسالة ٥ ، ج ١ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٢) الرسالة ٧ ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .

(٣) الرسالة ٨ ، ج ١ ، ص ٢٧٦ .

الحسية أو المعرفية التجريبية بل والاستقرائية فإذا كانت (أوائل العقول) تناظر مانسميه الآن (الحس المشترك) فهي ما يعلمه كل العقلاء ولا يختلفون فيه فإنها « تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئا بعد شيء » ،^(١) و « اعلم يا أخي أن نسبة المعلومات التي يدركها الإنسان بالحواس الخمس ، بالإضافة إلى ما ينتج عنها في أوائل العقول كثيرة كنسبة الحروف المعجمة بالإضافة إلى ما يتركب عنها من الأسماء »^(٢) . هكذا سلموا بالقيمة الأولية للمبادئ الحسية وإن كانت المبادئ العقلية أسمى منها . فعلى أساس الدستور الإسلامى الثلاثى ينتقل العلم عندهم من الحواس إلى المعرفة العقلية إلى البرهان .

وكانت نظرية الفيض هى سبيلهم لتوجيه كل هذا - بما يحمله من رصيد طبيعى ضخم - نحو المتجه الإلهى فالبارى « عله الموجودات ومبدعها ومبقيها ، أول فيض فاض من الوجود ثم البقاء ثم التمام »^(٣) وعلى الرغم من الطابع السردى السطحي لرسائلهم ، كان لهم تعاملهم المبدع مع نظرية الفيض ، إذ مزجوها بالفيشاغورية ليخرجوا بمضمون إسلامى قشيب يذثرون به هذا الوجود ليدور وإياهم فى الدائرة الثيولوجية . ولنقتبس منهم هذا النص الشامل :

« قال اليوناني : الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد (هل قال اليونانى هذا ؟!) الذى كان قبل الهيولى ذات الصورة والأبعاد ، كالواحد

(١) الرسالة ١٤ ، ج ١ ، ص ٤٣٩ .

(٢) نفسه ص ٢٤٦ ، وايضا الرسالة ٢٢ ، ج ٢ ، ص ١٨٣ .

(٣) الرسالة ٢٢ ، ج ٢ ، ص ١٨٢ .

قبل الأعداد والأزواج والأفراد ، والتعالى عن الأتداد والأضداد . والحمد لله الذى تفضل وتكرم وأفاض من جوده العقل الفعال ، ذا العلوم والأسرار ، وهو نور الأنوار وعنصر الأرواح. والحمد لله الذى أنتج من نوره العقل والبحث عن جوهر النفس الكلية الفلكية ذات الحركات ، وعين الحياة والبركات . والحمد لله الذى أظهر من قوة النفس عنصر الأكوان ذوات الهيولى والكيان. والحمد لله خالق الأجسام ذوات المقادير والأبعاد والأماكن والأزمان. والحمد لله مركب الأفلاك والكواكب السيارات، الموكل بدورانها النفوس والأرواح ذات الصور والأشباح، ذوى النطق والفكر والحركات الدورية ،وجعلها مصابيح الدجى، ومشرق الأنوار فى الآفاق والأقطار. والحمد لله مركب الأركان ذوات الكيان، وجعلها مسكنا للنبات والحيوان والأنس والجان . وأخرج النبات، وجعل ذلك مادة للأبدان وغذاء للحيوان وهو المخرج من قعار البحار وصم الجبال ،الجواهر المعدنية الكثيفة ذوات المنافع «^(١) .

هكذا ببساطة يكتمل تصور الوجود الطبيعى فى إطار أو شكل نظرية الفيض اليونانية التي امتلأت بالمضمون الإسلامى. على أن نظرية الفيض اكتست معهم أيضا بأردية فيثاغورية، فهم يقولون «برأى فيثاغورس الحكيم» « إن طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد ، فمن عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه ، أن يعرف كمية أجناس الموجودات وأنواعها وما الحكمة فى كمياتها على ما هي عليه الآن».^(١)

(١) الرسالة ٢٢ ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ .

(٢) الرسالة ٣٢ ، ج ٣ ، ص ١٨٧ - ١٧٩ .

فجعلوا العدد أساس فلسفتهم. ونسبة الباري إلى الكون كنسبة العدد واحد إلى الأرقام والعقل ٢، والنفس ٣، الهیولی ٤، الطبيعة ٥، الجسم ٦، الأفلاك ٧، الأركان ٨، المولدات ٩. الفيض ليس في ثلاث درجات كما رأى أفلوطين، بل هو في تسع، ليس بسبب تاسوعاته إنما لأن الرقم ٩ آخر مرتبة الأرقام الآحاد، وكذلك المولدات آخر مرتبة وجود الكليات. ثم نجد المعادن في مرتبة العشرات والنبات كالمثين والحيوان كالألف فتكتمل دائرة الأرقام المعروفة آنذاك وتكتمل دائرة الوجود الانطولوجي المتجه نحو الشيولوجيا.

ويمكن ملاحظة هذا التسلسل لدرجات الفيض التسع في النص المقتبس. ونتوقف عند الرقم ٣، النفس الكلية الفلكية، فهي الطريق الذي تسلكه الطبيعيات لتتجه بل لتنصب توأ في الإلهيات، مستعينين بتراثهم الزاخر في التنجيم. وها هنا مناط إبداعهم. وكان توجيه الطبيعيات إلى الإلهيات همهم الأول وشغلهم الشاغل فكيف كان ذلك؟ يجعل التنجيم دوران الأفلاك محددا لكل شيء في عالم البشر وعالم الطبيعة على السواء، حتى أنه العلة الصورية التي تجعل من العلة الهيولانية (الزئبق والكبريت) جواهر المعادن. ودوران الفلك يدوم ما دامت النفس الكلية مربوطة معه. إذا فارقتة توقف دوران الأفلاك وقامت القيامة^(١). الطبيعة أو الطنائع ليست إلا قوة النفس الكلية الفلكية، وهي قوة روحانية فاضت من العقل فيضا سرورا متصلا،

(١) الرسالة ١٦، ج ٢، ص ٤٩.

بتأييد أبدى ودائم من البارى، وهى قوة سارية فى جميع الأفلاك التى دون فلك القمر. باق أن نعلم أن « الباعث للنفس الكلية على إدارة الفلك وتسيير الكواكب ، هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التى فى عالم الأرواح التى تقصر ألسن الوصف عنها إلا مختصراً كما قال تعالى « فيها ما تشتهى الأنفس وما تلد الأعين » ^(١) هذا من الناحية الانطولوجية التى هى الجوهر والأساس والآية . ومن الناحية الاستمولوجية أيضاً العلماء نفوس جزئية خادمة للنفس الكلية . الفلاسفة أطباء النفوس ، غرضهم نجاة النفوس الغريقة فى الهوى وإخراجهم من هاوية الكون والفساد ، وإيصالها الجنة عالم الأفلاك وسعة السموات بتذكيرها ما قد نسيت من أمر معادها .

هكذا كان توجيه الطبيعيات نحو الإلهيات المهمة المنوطة بالفيض والنفس الكلية الفلكية، وهما صلب نظرية الوجود لتساهم معهما مجامع علم التنجيم. إن التوجه اللاهوتى يكاد يكشف عن نفسه فى كل سطر وأحياناً كثيرة يأتى بصورة ساذجة كأن تكون الظواهر الفلكية « بشارات أو نذر ليرتدع العصاة ، فضلاً عما يستنطقون به الدواب والطيور والهوام واسترسالهم فى هذا وكأنهم يكتبون للأطفال . ولا يفوتهم أبداً لى عنق كل مبحث طبيعى فى نهايته ليصب لا فى المتجه الإلهى فحسب، بل فى متجه وعطى إرشادى سطحي حتى أن رسائلهم فى الطبيعيات تكاد تذكرنا ببرامج العلم والإيمان فى الإذاعة المثرية الآن .

(١) الرسالة ١٨ ، ٢ ، ص ١٢٤ .

ثم أنهم - كفلاسفة - بوجه عام يفسرون الطبيعيات فى إطار العلل الأرسطية الأربع : الهيولى والصورة والفاعل والغاية، والفاعل هو العلة الأولى ونقطة البدء، أما العلة الغائية فهى السهم المنطلق توالى إلى الإلهيات. فتدور الطبيعات من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا وبالعكس فى الدائرة المغلقة، التى لم يفتح الانتقال من الكلام إلى الحكمة طريقاً للخروج منها .. فلا فرق .



ثم يأتينا الشيخ الرئيس أبو على بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ / ٩٨٠-١٠٣٧م) بفلسفة طبيعية أنضح نسبها فى تسخيرها لنظرية الفيض. لم تبرأ من تهاويم التنجيم المهيمنة، لكن تخلو من تلك الملامح الطفولية ، وتخلو أيضاً من الإبداع أو إضافة ذات بال عما قاله المعلم الثانى الفارابى. ينقل ابن سينا عن الفارابى ترتيب الموجودات فى فيضها عن الله نقلاً حرفياً.

هاجم بضراوة طبيعيات المتكلمين. وقال إن العالم كما علمنا أرسطو - مكون من مادة وصورة، لا من جواهر فردة. ومثلما رفض أرسطو ذرية ديمقريطس رفض ابن سينا نظرية الجوهر الفرد ونقدها نقداً عسيراً^(١) خصوصاً من زاوية التناهى واللاتناهى، وحاول تفنيد اللاتناهى فى كل تطبيقاته^(٢) . وبالمثل نقد الكمون والطفرة عند النظام وقد فصل الدكتور عاطف العراقى هذا النقد^(٣) .

(١) الشيخ الرئيس ابن سينا ، النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء)، طبعة محى الدين الكردى ، مطبعة السعادة ، القاهرة، ١٣٣ هـ، ص ١٦٦-١٦٧.
(٢) النجاة ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٩ وإيضاً : الإشارات والتنبيهات لأبى على بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسى ، تحقيق سليمان دنيا ، القسم الثانى : الطبيعيات، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ١٦٥ : ١٧١ .
(٣) د. محمد عاطف العراقى ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٣٧٩ : ٣٨٦ .

لقد سار ابن سينا سيرة الكندي والفارابي - وتقربا كل حكماء الإسلام - في أطر القوالب الارسطية ، وكأنها هيكل الوجود والمعرفة على السواء . رأى ابن سينا العالم قديما ومخلوقا . العالم قديم بالزمان لكنه مخلوق بالذات ^(١) لأنه ممكن الوجود ، وبالتالي يحتاج في وجوده إلى واجب الوجود .. إلى الله ، وفي النهاية لم يكن أكثر ولا أقل من قرنائه في توجيه الطبيعيات متجهاً إلهياً حتى أن فلسفته الطبيعية تكاد تكون موزعة بالعدل والقسطاس بين كتاباته في الطبيعيات وكتاباته في الإلهيات ، تماما مثلما اختلطت مباحث الفيزيكا بالميتافيزيكا في كتابات أرسطو . فليست الفلسفة الإشراقية هي وحدها الملوثة لأنها هي التي نبتت من تراب الشرق . إذ يبدو أرسطو ملوماً كعلة لتلك الجنوحات التي لا بد وأن يرفضها منظور فلسفة العلوم .

ولأن ابن سينا انتظم في سميت التفلسف ، شيخا للحكماء ورئيسا للفلاسفة ، أي كان فيلسوفا بالمعنى الأتم ، فإن نظرية العلم عنده هي الكاشفة عما يُبحث عنه في فلسفته . وقد قسم العلوم نفس التقسيم الأرسطي لها إلى عملية ونظرية ، العلوم العملية هي التي نعمل بها وتنقسم إلى ثلاثة مدنية ومنزلية وخلقية أو سياسية واقتصادية وسلوكية . أما العلوم النظرية فهي المتعلقة بأمور لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وهي الطبيعيات والرياضيات الإلهيات ^(٢) . موضوع

(١) ابن سينا ، النجاء ، ص ٣٥٥ .

(٢) ابن سينا (الشيخ الرئيس) رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوانب قسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ ص ٢ ، ٣ .

الطبييعات أو الحكمة الطبيعية فى الحركة والتغير، أى الأشياء الواقعة تحت الحواس - الكون الفيزيقي - وتما ما قال أرسطو وتبعه الكندي والفارابى الأقسام الأصلية للحكمة الطبيعية ثمانية هى :

- ١- المبادئ العامة كالمادة والصورة ، وإثباتها للمحرك الأول.
- ٢- الأركان أى السموات المرادفة للعالم لأنها تحوى الأشياء الطبيعية كلها ، والعناصر الأربعة .
- ٣- الكون والفساد والتوليد والنشوء والبلى والاستحالة ولطيف الصنع الإلهى فى ربط السموات بالأرضيات .
- ٤- أحوال العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف ، بتأثير السموات فيها ، فتتكلم بالعلامات والشهب والأمطار والرعد والرياح والزلازل والبحار .
- ٥- المعادن.
- ٦- النبات .
- ٧- الحيوان .

٨- النفس والقوى المدركة فى الحيوانات خصوصا الإنسان ، وتبيان أن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن وأنها جوهر روحانى إلهى ^(١) .

هكذا ، فى تلك الأقسام الأصلية للحكمة الطبيعية لم يلق ابن سينا أدنى صعوبة فى توجيه التقسيم الأرسطى نحو المتجه الإلهى . إن القسم

(١) ابن سينا ، المرجع السابق ، ص ٧٤ - ٧٥ .

الأول يتعلق بالمحرك الأول ، والثامن الأخير يتعلق بالجواهر الروحاني الإلهي ، لتدور الطبيعيات فى الدائرة الثيولوجية المغلقة .

أما الأقسام الفرعية للحكمة الطبيعية فلن تغير شيئا ، لا من النظرة الأنطولوجية ولا من النظرة الأستمولوجية ، فهى الطب وأحكام النجوم والفراسة وعلم التعبير والاستدلال على الغيب ، والطلسمات والبرمجيات والسيمياء لتحويل المعادن إلى ذهب وفضة

وحين ننتقل الى الرياضيات نجد أقسامها الأصلية هى العدد والهندسة والفلك والموسيقى ، لكل منها فروعه فى الأقسام الفرعية للرياضيات . أما أقسام العلوم الإلهية فإنها الإعلان الصريح والبيان الفصيح عن المتجه الإلهي للطبيعيات والدائرة الثيولوجية المغلقة .

فكما يجاهرابن سينا ليس العلم الإلهي إلا العلم الباحث عن أمر الوجود المطلق ولواحقه ، لأن الله مبدأ الوجود ومبدأ المعلول على الإطلاق ، وينتهى العلم الإلهي فى التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم ، فيكون فى هذا العلم (= الإلهي) مبادئ سائر العلوم الجزئية (= الطبيعيات) ^(١) . فنجد الأقسام الأصلية للعلم الإلهي كالآتى :

١- المعانى العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول .

٢- النظر فى الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلمي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيهما .

(١) ابن سينا ، النجاه فى الحكمة ، م . ص ، من ٣٢٢ .

ويندهش الدارس هل هذان القسمان من الإلهيات أم من الطبيعيات ؟
وهما على أية حال ، يفضيان إلى القسمين الثالث والرابع اللذين
يوضحان لماذا كان القسمان الأولان ولماذا كانت الطبيعيات أصلاً.
القسمان التاليان هما :

٣- إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفردّه وريبيته وأنه واجب
الوجود بذاته .. الخ .

٤- إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي أعز مبدعاته وأقرب
مخلوقاته (الملائكة) : ثم :

٥- تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر
الروحانية ، وارتباط الأرضيات بالسموات وبيان أن الكل مبدع لا
فطور (هكذا : فطور) فيه ، وأن مجراه على مقتضى الخير وأن
الشر ليس محضاً بل الحكمة .. (١) .

هكذا يحكم القسم الخامس والأخير إغلاق الدائرة الشبولوجية
الانطولوجية قاماً . أما الأقسام الفرعية للعلوم الإلهية فهي من قبيل
نزول الوحي ومعجزاته المخالفة للطبيعة ومآل الأتقياء الأبرار وكراماتهم ،
ثم علم المعادن .. الخ .

إن الإلهيات الفرعية هي الجزئيات التي ابتعدت خطوة عن الطبيعة ،
مثلما كانت الطبيعيات الفرعية هي الجزئيات التي ابتعدت خطوة عن
الإلهيات ، لكنها لن تنفصل عن الأقسام الأصلية ليدور الكل - الأصلي

(١) ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ٧٦ - ٧٧ .

والفرعي جميعا فى الدائرة الشيولوجية الأنطولوجية المغلقة حول المركز /
الوحى .

وقبل أن تغادر ابن سينا ، والفلسفة المشرقية إجمالا ، نلفت الأنظار
إلى أننا عينا المتجه الإلهى لفلسفته فقط بتقرير من قلب منطلقاته
الأرسطية ولا ينقصنا المزيد والمدد من منطلقاته أو مراسيه الإشراقية
والغنوصية . هذا لنؤكد ما أشرنا إليه أكثر من مرة من أنه لا داعى
لاتباع السنن الغربية باعا بباع وذراعا بذراع ، لنفرط فى إدانة الفلسفة
الإشراقية وكل منا يخرج عن التراث الغربى القديم الذى يتربع أرسطو
علي قمته .

ثانياً : من المشرق للمغرب .. ولا فرق :

يبقى من أساطين الفلسفة الإسلامية وأركانها العمدة أبو الوليد ابن
رشد (٥٢٦-٥٩٥ هـ / ١١٢٦-١١٩٨ م) سيما وأن به تكتمل المعالجة
السابقة لفلسفة المشرق بتتبعها فى المغرب . وسوف يتقدم قاضى قرطبة
المبجل وطبيبها الفقيه على قرنائه من منظور الطبيعيات والعلم بها الذى
يستوجب العقلانية ، فهو يبرز الجميع فى الإيمان بالعقل والزود عن
سلطانه ، بحيث يعد رافع لواء العقلانية فى فلسفة العصور الوسطى
بأسرها الإسلامية والمسيحية على السواء .

وثمة شبه اتفاق على أن سوناتا الكلام وكونشيراتو الحكمة قد ارتفعا
على يديه إلى سيمفونية بوليفونية ، أوليست تتناغم فيها (الحقيقتان)
الإلهية والفلسفية ؟! وقد وضع قواعد تأويل المجاز فى القرآن والفهم

المقاصدى للشريعة من أجل إنجاز هارمونية هذا التناغم على أساس أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . إنها « وحدة الحق » الذى ظهر مرتين الأولى فى كل ما قاله أرسطو والثانية مع القرآن .

الحقيقة الأولى- أى الحكمة الأرسطية هى للخاصة ، حرفها الفلاسفة. الحقيقة الثانية -أى الوحي الدينى والشريعة هى للعامة ،حرفها المتكلمون والفقهاء والصوفية . وبهجومه النقدي الضاري على المتكلمين والفلاسفة على السواء ، وجهاده الباسل لإنقاذ الحق بالعود مباشرة إلى الأصول الأرسطية والقرآنية ، كان تأسيس مشروعه القائم علي الفصل بين الحقيقتين بين الفلسفة والدين . ورفض قياس الغائب على الشاهد - الذى رأيناه أساس الكلام وعماده ، لأن عالم الغيب مطلق بينما عالم الشهادة مقيد .

ومن يجادل فى أنه بهذا اضطلع بدوره البطولى فى قصة العقلانية وعلى المسرح العالمي بأسره ؟!

ولكن لماذا لا نجادل فى هذا ؟ سيما بعد ما شاع أخيراً من أنه يمثل قطيعة معرفية لفلسفة المشرق ، ليبدو وكأنه خرج عن توجهها الإلهي. يغالى عابد الجابري - خصوصاً - فى هذا ، ليجعل المغرب بأسره قطعاً عن المشرق ويبدو ابن رشد بالذات وكأنه مارس فى الفلسفة الإسلامية قطيعة معرفية بالمفهوم الأثم - المطروح فى الفصل الثانى .ولم يصعب على باحث مدقق إثبات أن هذا الزعم ليس له نصيب من الصحة ، ولا يستند إلا على تعسفات من الجابري ، وأن نقد ابن رشد لقياس الشاهد

على الغائب والتزامه بمنهج برهاني لا يعني قطعاً معرفياً مع المشرق ، لا في المنهج ولا في المذهب ولا على صعيد المفاهيم والانتاج المعرفي ، وأن ابن رشد في النهاية تعامل مع الشريعة من نفس الموقع الذي تعامل به فلاسفة المشرق ، حتى أقر طريقتهم في اعتبار ما في الشريعة على أنه مثالات لما في الفلسفة ، مكرراً ظاهرة التقسيم المشرقي للناس الى عامة وخاصة والشريعة الى ظاهرة وباطن ^(١) .

وفضلاً عن القطع ، يصير الجابري إصراراً غريباً على نفى وإهدار الأصول المشرقية للفلسفة المغربية مستنداً علي مناقضة فلسفة المشرق البيانية ثم العرفانية ^(*) لفلسفة المغرب البرهانية هذا على أساس أن فلسفة المشرق نشأت امتداداً لعلم الكلام فظلت بيانية عرفانية أما فلسفة المغرب فنشأت امتداداً للمنطق والرياضيات فكانت برهانية ، أعلى درجة .

ولست أرى في هذا شوفونية كما رأى محمود أمين العالم وعلى حرب ، لأن علم الكلام ليس وصمة والتبرؤ منه ليس زهواً ، إلا إذا كان هذا تبطلاً للنموذج الأوروبي ، إن الكلام فلسفة خصبة زاخرة متميزة بحضارة وميزة لها ، وأطروحة الجابري لا تنطوي على شوفونية مغربية بقدر ما تنطوي على مغالطة صريحة . فعلم الكلام أصل فلسفة المشرق التي هي بدورها أصل بل مادة فلسفة المغرب ، أي أن الكلام الأصل

(١) يحيى محمد الجابري ، والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والفكر الشرقي ، مجلة الفكر العربي ، ع ٧٦ ، ١٩٩٤ ، ص ٢٢ ، ٥٩ .

(*) في مناقشة هذا التناحر بين المشرق والمغرب ، الذي يخوض فيه أهلونا المغاربة انظر : جابر الانصاري ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ، ص ٢٧٢ وما بعدها .

الأصيل والتربة الخصيبة للفلسفة الإسلامية بأسرها ، وهذه الأخيرة - أى المغربية امتداد عاى جداً وتطور طبيعى لفلسفة المشرق ، وما كانت - بداهة - لتقوم البتة بدونها .

أما المنطق والرياضيات والمناقضات لعلم الكلام المشرقى مناقضة البرهان للبيان ، فهما محض نبتة مشرقية . صحيح أن الاندلس وخصوصا قرطبة موطن ابن رشد - بعد أن خبت جذوة الإبداع فى المشرق - كادت أن تنفرد فيهما بالميدان إبان القرن السادس - قرن ابن رشد ، وأن تنجب أكثر من نصف مناطق القرن ورياضييه؛ ولكن هذا بعد أن جلبتهما عزعة الأمير عبد الرحمن الأوسط وابنه الحكم المستنصر من بغداد ودمشق والقاهرة إلى قرطبة فى صناديق ، أجل فى صناديق كما فصلت فى بحث أو بحثين سابقين لى - وكانت بغداد لاسواها هى التي قدمت ذروة العطاء العربى فى الرياضيات. وعن طريق قرطبة وسواها انتقل هذا العطاء الى حركة العلم الحديث ^(١) .

إننا لا نخوض فى تناحر بين مشرق الفلسفة الإسلامية ومغربها ، بل على العكس تماماً، نصرّ على إلغاء مزاعمه. ولا شك أن ابن رشد « جزء من خطاب عقلاى واقعى نقدى تميز به الفكر العربى الإسلامى فى

(١) يبنى الخولى ، ادالر الباشى ومدارس قرطبة فى الرياضيات : انتقال الرياضيات من بغداد الى العلم الحديث ، أعمال المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ص ٢٤٧ : ٢٦٥ .

ومن تحليل النشأة الشرقية الواعدة للرياضيات العربية: مقدمة دراستنا فى الرياضيات العربية وفلسفتها عند العرب وهو تقديم وترجمة وتعليق لبحث الدكتور رشدى راشد : القابلية للتصور والقابلية للتخيل ، والقابلية للإثبات فى التفكير البرهانى ، السجزى وابن ميمون فى القضية ١٤ ، الكتاب الثانى من (القطوع المخروطية لابولونيوس) ، (دار الثقافة القاهرة ، ١٩٩٤)

ويراجع : نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربى ، ترجمة ودراسة وتعليق د. محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٦٢-١٦٣ .

المغرب والأندلس علي عهد الموحدين «^(١) لكن لم يعن هذا نقضاً لفلسفة المشرق ، فما زال التوجه الإلهي يحكم الفلسفة الإسلامية حيثما حلت في أرجاء العصر الوسيط، وسيظل الوحي مركزها حيثما ارتحلت في أى عصر وفي أى مكان . وليس يمثل ابن رشد قطيعة معرفية بالمعنى الكامل الذي - رأيناه - يستوجب الجدة والإبداع ، وليس مسجرد التطوير والتنقيح .. بله العود .

فقد « رفض ابن رشد ما أنجزه فلاسفة الإسلام لأنه مجرد تحريف للفلسفة الحقّة : الأرسطية الخالصة ، فخلطوها تارة بالإنفلاطونية وتارة بالشريعة في عملية تأويل وجمع مفتعلين . أى رفض ابن رشد القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفي الإسلامي المعهود »^(٢) . وعلى مذهب المعلم الأول لم يتردد ابن رشد في نحر كل غث وسمين رعته فلسفة المشرق، إن كان يحمل أدني شرك بالأرسطية . فلاسفة المشرق كرسوا أرسطو لهم كيفما شاءوا، أما ابن رشد فقد تكرر له . هم استخدموه وهو خدمه . إنه الشارح الأكبر للفلسفة الأرسطية خصوصاً بعد أن فصلها عن الحقيقة الدينية .

في الطبيعيات كان هجوم ابن رشد المضرى علي الفيض لأن أرسطو لم يقل به . ورفض طبيعيات المتكلمين والفلاسفة علي السواء . الأولى - الكلامية - لأنها جدلية وليست برهانية أرسطية، والثانية - الحكمة الطبيعية وإن كانت أرسطية ، فلأنها ليست خالصة في هذا بما يكفي .

(١) محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٣ و ص ٤٣ .

(٢) علي أو مليل ، التراث والتجاوز ، ص ٩ .

ثم شيد خطابه العقلاني، حتى كان محور النقد عنده كون الحجة تقصر عن « رتبة اليقين والبرهان ^(١) ». أو أنها ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين ^(٢) « أى جدلية خطابية، وهذا مبرر كاف لرفضها، فهو لا يقبل بديلاً عن البرهان. بدأ بنظرية في المعرفة تقوم على الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، يقرُّ بالأولى ويشق في الثانية - تماماً كأرسطو. أما الوجود فزمانه أرسطى خالص أبدى أزلى والعالم الطبيعي هكذا قديم أزلى أبدي، لكنه مخلوق أو مفعول أو مصنوع ولا يستغني عن صانعه مثلما يستغني البيت عن البناء بعد اكتماله، بينما الفاعل الإلهي أشرف وأدخل في باب الفاعلية، لأنه، يوجد ذلك المفعول ويحفظه باستمرار ^(٣). هكذا العالم في خلق مستمر - نفس المفعول الكلامي لتدويره - لكنه بلا بداية ولا نهاية ولا يجوز عليه العدم إذ « لا نستطيع أن نتصور الإله الكامل معطلاً عن فعله، وهو إيجاد العالم » ^(٤) وذكّرنا هذا بقول هيجل إن الله بدون العالم لا يعود هو الله ^(٥).

الله هو الفاعل المطلق أما الفاعل المقيد فهو العلل ومنها إلى المعلولات أو المفعولات، أو العالم الذي يخضع للضرورة، والحتمية العلية شاملة صارمة، ولا بد وأن تتوقف سلسلة العلل عند علة أولى هي المحرك الأول الأرسطي أو رب الإسلام. هكذا لا يكون الله فاعلاً بالطبع

(١) أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دينا دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص ٥٩ ج ١.

(٢) السابق، ص ٩٨، (ج ١).

(٣) تهافت التهافت، ج ٢، ص ٤٢٨.

(٤) فيصل بدرعون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٦.

(٥) على حرب، التأويل والحقيقة، ص ٢٤٧.

بل عن طريق العلل لأنه أشرف الموجودات وموهبها الوجود فكيف يكون فاعلا مثلها ؟! الفعل الإلهي ليس مباشرا بل يسرى عن طريق العلل الطبيعية التي أودعها الله قوة التغيير. إنه سريان العلة ، فهي قوة طبيعية فى الأجسام. فكان ابن رشد من أصحاب الطبائع ، أقر بفعل الطبع والطبيعة مستقلاً عن الله. وكما هو معروف شن هجومه الضارى على الأشاعرة والغزالى لرفضهم العلوية والطبائع والضرورة، فالأشياء عند ابن رشد كما هي عند أرسطو - لها خصائصها الذاتية والملازمة لوجودها والتي تفعل طبقا لها .

هذا حسن. لكن لا يحتاج الأمر لخوض أكثر لتبيان أن العقلانية عنده مطابقة للأرسطية، فقد كان متحمساً للعقلانية بقدر ما كان مهروساً بالأرسطية. كان إصراره المبدئى على أن أرسطو الفيلسوف المطلق ولا ينطق إلا بالحق المبين، وحكمته أقصى حد يصل إليه العقل وبالتالي هدف العاقلين الخلوص للأرسطية ومحاربة كل المتغيرات المتتالية ... لهذا التصور للأرسطية التي تنفصل عنه بسبعمائتين من السنين يقدم لنا ابن رشد أنضج وأبلغ تعبير عن غياب التاريخ ومفهوم التقدم من تراثنا وحلول القهقرى والعود إلى الوراء محله .

لقد فصل ابن رشد بين الحقيقة الإلهية والحقيقة الفلسفية ، لينفرد بالأخيرة ويجعلها فى واقع الأمر تشكيلا للفلسفة الأرسطية، فكان أقرب فلاسفة الاسلام لمعايير الآخر الغربى . فهل لهذا نصر على أنه أعلى من سواه ؟!

لقد أدنت سابقاً - ودائماً - الرفض الآلى لإيجابيات الحضارة الغربية وليس أرسطو منها. فبوصفه المعلم « الأول » يؤكد تفريد الحضارة الغربية ومصادرها اليونانية، فتبدو وكأنها تملك فى صلب ذاتها حيثيات بدئها المكتمل وفيما عدا هذا لا قيمة كبيرة لأرسطو الآن. وكما أشار د. زكى نجيب محمود الوقت الذي يُنْفَق مع أرسطو ومنطقه ضائع سدى. وإذا كنا ننشد آفاق المستقبل ومشارف القرن الحادى والعشرين فلا مندوحة عن الاستفادة من أروع وأنبىل منجزات الحضارة الغربية : ظاهرة العلم الحديث.

ولما كانت التفاصيل معروفة وخضت فيها فى أكثر من بحث سابق لى، فتكفيّننا الآن الإشارة إلى أن نشأة وتخلق ونماء العلم الحديث كان على وجه الدقة هو تخلق ونشأة ونماء التحرر من الأرسطية، التى عرقلت العلم الطبيعى ألف عام أو يزيد. ولولاها لتسارعت خطاه. فقد كانت الأرسطية تجريداً وتمثيلاً لروح الحضارة الأغريقية التى دأبت على تمجيد النظر وتحقير العمل ، مثلها أرسطو بمنطقه القياسى العقيم بعد أن أدت دورها التاريخى واستنفدت مقتضياتها وأذنت شمسها بالغروب ، لذلك لم تساهم الأرسطية كثيراً فى تقدم البشرية. وبالنسبة للعلم الطبيعى كانت عقبة كزود ، دفعت برتراند رسل لتأكيد أن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجهل ولا بالمرض، بل ابتلاها بأرسطو .

شريك أرسطو العالم الطبيعى بمنظومة جهنمية من التفانين الميتافيزيقية كفرق العلل الرباعى المضاد والمتريص لمفهوم العلية

العلمي، وعالم ما فوق فلك القمر وما تحته والمحركات والوسائط .. الخ
وبقدرة قادر هيمنت على العقول، وأولها عقل ابن رشد الذي تثبت بكل
تفاصيلها، حتي أن عقلايته الشهيرة والرائعة لم تنقذه من عقيدة
التنجيم ما دامت قد ترددت أصدائها في الأرسطية . الأجرام السماوية
عند ابن رشد حيّة شريفة متنفسة ، ليس لها من قوى النفس إلا العقل
والشوق إلى الحركة في المكان ، لا تكون ولا تفسد - ولا تتغير، بل هي
سبب التغير . والحوادث في عالم الطبيعة والإنسان مادتها مباتنة لمادة
الأجسام المتحركة . فهي ليست من العناصر الأربعة بل عنصراً خامساً
هو الأثير^(١).

ونعود إلى موضوعنا: المتجه الإلهي، لنجد الأرسطية مع ابن رشد
تماماً مثلما كانت مع ابن سينا أيسر السبل لتوجيه الطبيعيات في المتجه
الإلهي . وبصرف النظر تماماً عن حكمة الإشراف السنيوية نجد أن فلسفة
أرسطو الطبيعية أو الفيزيائية كلها موجهة في اتجاه ميتافيزيقاه، التي
يقف على قمته المحرك الأول . وما أيسر أن نستبدل به الله الواحد
الأحد الفرد الصمد ، لتتجه إليه الفلسفة الطبيعية .

لكن ابن رشد أحرز خطوة تقدمية، حين انشغل بالمشكلة التي رأينا
الثقافة الإسلامية - حيث مركزية الوحي - تفرضها، أي العلاقة بين الله
والعالم الطبيعي. وقعت فلسفة أرسطو في مأزق عدم وجود صلة
انطولوجية بين المحرك الأول والعالم ، أما محرك / إله ابن رشد فقد

(١) ابن رشد و تهاافت التهاافت ، ج ١ ، ص ١١٧ ، ١١٩ ، وايضاً :

د . محمد عاطف العراقي ، النزعة العقلانية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف القاهرة ،
ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٢١٦ : ٢١٨ .

أصبح إسلامياً، واختلف عن محرك أرسطو بما يردم هذه الهوة بينه وبين العالم. فالله ينتج الوجود. إنما بصورة مختلفة عن تصور المتكلمين. فقد أنتجه كما تنتج العلة معلولها ، ويقدر ما يتضمن المعلول وجود العلة، يتضمن العالم وجود الله . لذلك تجاوز ابن رشد أيضاً ثنائية الفيض الفارابية والسينوية وجعل الله أشبه بعقل العالم السارى فيه والممسك به. وكما تسرى أحكام الرئيس فى المدينة ، تسرى إرادة الله فى العالم. وبغير الألوهية لا تصور فلسفى للعالم، وقد اعتبر الدهريين النقيض الحقيقى للفلاسفة .

وهو فى (فصل المقال) يعرف الفلسفة أو الحكمة بأنها النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، والعكس أيضاً صحيح . معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر فى الكائنات التى خلقها وكانت أدلة وجود الله عنده : العناية والاختراع والحركة ، كلها منصبة على أو مستقاة من العالم الطبيعى الذى يعنى عنده كل شئ سوى الله والأجرام السماوية .

هكذا تنبئ أماننا الدائرة الشيولوجية الأنطولوجية المغلقة. وإن كانت عقلانية ابن رشد لا تجعلها مغلقة يمثل ذلك الإحكام الذى رأيناه فيما سبق .. ولكن هل يمثل هذا قطعاً معرفياً؟ وطبيعياته ظلت فى كل حال سائرة نحو المتجه الإلهي ؟!



وأخيراً - وربما أولاً - يبقى أولئك المعروفون باسم الفلاسفة الطبيعيين الذين يتحملون عبء ما نسميه الآن تاريخ العلوم عند العرب. وكأننا نصادر على إبقائهم خارج مجال الفلسفة / الحكمة . فضلاً عن أن

المتكلمين عدوهم زنادقة ملحدين . ولئن كانت أفكارهم الفلسفية غير مترابطة وغير نسقية ولا ترقى للمستويات المعروضة آنفاً ، وهم أنفسهم نادراً ما واتتهم الجرأة على أن يعتبروا أنفسهم فلاسفة ، فإن المسائل الفلسفية فرضت نفسها عليهم بحيث أن إسهامهم الفلسفي جزء تكميلي لتاريخ الفلسفة ^(١) فضلاً عن تركز دورهم في تشكيل الطبيعيات الإسلامية .

في وقت مبكر - منذ القرن الثاني ، وقع رائدهم التجريبي الشهير جابر بن حيان في إسهار إيمانه الطاغى بحبوية الطبيعة وكل شيء فيها ، بل رآها عاقلة مريدة . والكواكب قوى حية علوية تقاس تأثيرها . الفرق بينها وبين الله هو دخول المادة فيها . ولعل إفراط جابر في حبوية الطبيعة والتنجيم - وهو الذي يتصدر باكورة الاهتمام الإسلامي التوافق بالطبيعة - هو الذي أدى إلى ثبوتهما المزعج في الطبيعيات الإسلامية .

أما في القرن الرابع الهجري ، حين بدأ هؤلاء الطبيعيون في التمييز كفتة ، أو كدائرة من الدوائر التي ارتسمت حول الوحي - في هذا القرن آمن بحبوية الطبيعة والتنجيم الطبيب العالم أبو بكر الرازي ، وكان إيمانه بالغ الحماس ! لقبه المتكلمون بالملحد الكبير الخارج عن الروح الإسلامية . والحق أنه « تبني مرقف الهرايين تبنياً كاملاً » ^(٢) وهم مدرسة ظهرت في حران انتهت إلى تجسيم الله ودخلت في إطار الصابئة

(١) د . رشدي رشيد ، القابلية للتصور والقابلية للتخيل والقابلية للإثبات في التفكير البرهاني ، ترجمة يمني الخولي ، م . س . ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) محمد عابد الجابري ، نحن والراث ، ص ١٢٩ .

وتحمل أقوى تأكيد بحياة الأجرام السماوية وتصرفها فى شئون الطبيعة والحياة والبشر، وتغلغل فى التراث الإسلامى. تأثر بها الكندى وإخوان الصفا - كما بدا فيما سبق - وابن سينا وينسب إليها عابد الجابرى ما حملته الفلسفة المشرقية من عناصر هرمسية وغنوصية أدت إلى انتقال البيان إلى العرفان .

ويكاد يكون الرازى أكمل تمثيل لتلك الفلسفة الحرائية. أنكر مثلهم المعجزات والنبوة لأن الناس سواسية فى إمكان الاتصال بالعالم العلوى عن طريق تطهير النفس ومفارقة المحسوسات ، وقال بقدمائهم الخمسة : الهيولى والصورة أو النفس ، والزمان والمكان والحركة ، كلها لامتناهية وكل لا متناه قديم ، والخلق من العدم مستحيل. الخلق حدث من اشتياق النفس إلى الهيولى. إن الرازى يسخر نظرية الفيض ذات الأصول المثالية لكن التطور النسبى لمعجزات العلوم الطبيعية فى عصره عموماً وعلى يديه خصوصاً مكنه من توجيه نظرية الفيض توجيهها مادياً أكثر .

بصفة عامة ابتعد هؤلاء العلماء عن طريق المتكلمين، وتلمسوا طريق الفلاسفة. تولوا عن فيثاغورث والفيض وساروا مع الأرسطية وعلى الرغم من أن اهتمامهم كان بالوقائع المادية وما ينجم عنها من آثار وعنايتهم فقط بدراسة الطبيعة وظواهرها المادية فإنهم جميعاً « جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله فجعلوه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته»^(١) نفس التوجه الإلهى ونفس الدائرة الثيولوجية الانطولوجية.

(١) ج. دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ١٢٨

فيستهل البيروني - مثلاً - مبحثاً هندسياً خالصاً بأنك إذا تحققت من ماهية الهندسة تعرف نسبة الأجناس والكمية ومقدار المزروع والمكيل والموزون وما بين مركز العالم وأقصى المحسوس منه ... » ثم ترتقى بواسطة التدريب بها من المعالم الطبيعية إلى المالم الإلهية « (١) .

ولعل ابن الهيثم المعاصر للبيروني في ذلك القرن الباذخ العطاء - الرابع الهجري خبر من يمثل موقف العلوم الطبيعية. لنلقاه يرفض طريق المتكلمين ويبرهن على أن دليل حدوث العالم عندهم فاسد. فالعالم قديم أزلي أبدى لكنه يخضع للخلق المستمر - تماماً كما رأى ابن رشد، ولابن الهيثم « مقالة في إبانة غلط من قضى أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل » وأيضاً ينقسم العلم معه انقساماً ثلاثياً إلى رياضي وطبيعي وإلهي . وعن فضل علم الهندسة « فإن به وبالمنطق يوصل الى علم الأمور الطبيعية التي هي الحكمة ومبادئها وعللها وأسبابها وإلى علم الأمور الإلهية، ويوقف بذلك على حكمة الله تعالى ذكره ، في هيئة السماء والأرض وما بينهما ، فلزم بذلك الباري الإله تعالى حكيماً قادراً خبيراً » (٢) . أيضاً لا فرق .



هكذا تحيط الدائرة الثيولوجية الأنطولوجية بالطبيعية الإسلامية من كل صوب وحذب ، لتنصب في المتجه الإلهي حتى انصبت جهود

(١) أبو الريحان البيروني استخراج الاوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها تحقيق أحمد سعيد الدمرداش الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص .
(٢) الحسن بن الهيثم ، ثمرة الحكمة ، تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، بدون ناشر ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٣٣ .

الطبيعيين أنفسهم فيه .لم يعق هذا حملهم للواء التجريبية طوال العصور الوسطى ، لأن بحوثهم العلمية - كما أشرت في الفصل الثاني- اتصلت بالوقائع الجزئية دون القوانين الكلية ،فضلاً عن الأنساق العلمية.

مع هذا تجمل الإشارة إلى أن المتجهم الإلهي وإن استوجب القطع المعرفي فى عصرنا هذا ، فإنه صنع الملامح الخاصة للطبيعيات الإسلامية فى ذلك العصر فلا هى انسأقت مع مادية القبل سقراطيين المتطرفة ولا مع مادية أرسطو المعدلة الى آخر المدى .وعلى الرغم من استفادتها من الفيشاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية أيضا لم تنسق معها الي آخر المدى. فهذه فلسفات مثالية تحرم العالم الطبيعى من الوجود الموضوعى، وهذا ما لا يمكن أن تفعله الفلسفة الإسلامية .قد تحرمه من استقلاله أما وجوده الموضوعى فكلا، لأن العالم الطبيعى فعلا متعينا للقدرة الإلهية. إن المصطلحات اليونانية تقوم فقط بدور ظاهرى .

وكانت الفلسفة الإسلامية تياراً مستقلا فى النظر إلى العالم الطبيعى، استوعب ذينك الطرفين المادية / المثالية، وتجاوزهما إلى مركب جدلى أشمل. لم يكن محض انتقاء بينهما أو توفيق لهما مع الشريعة ، بل كان خطوة فى طريق تطورالفكر الطبيعى عرفت كيف تقطعها ، دون أن تخرج عن إطارها المثالى وتوجهها اللاهوتى الذى فرضته ظروف العصر .

ثالثاً : الطبيعيات فى نظرية الوجود :

اتضح لنا الآن كيف أن انتقال الطبيعيات إلى دائرة يفترض أنها أعلى، أى من الكلام إلى الحكمة لم يغير من الأمر شيئاً ، وظلت الطبيعيات متجهة نحو الإلهيات أو مقدمة إلهية . وليس هذا كل ولا حتى أهم ما يكشف عنه هذا الفصل . ولكى ندرك عمق الحكم: لا فرق - مما يستوجب قطعاً معرفياً عن كل التراث القديم - ينبغى أن نلاحظ قبلاً كيف أن الطبيعيات فى الحكمة تكافئ نظرية الوجود فى الكلام .. إنها الانطولوجيا.

رأينا كيف انقسمت الحكمة إلى عقليات: منطق ورياضة - ثم طبيعيات محسوسة ثم إلهيات وشرعة، وكأننا بإزاء تقسيم الفلسفة الذي لم يستقر إلا فى القرن التاسع عشر إلى ابستمولوجيا وانطولوجيا واكسيولوجيا ، سيما مع ماتعنية الإلهيات الإسلامية من نسق قيمى مهيب ، وما تحمله الشريعة من جهاز أخلاقى جبار. على أن أخطر ما فى الأمر هو إخراج الطبيعيات تماماً من الابستمولوجيا وانفصالها عن العقليات والمنطق. لقد تفوقت تماماً فى قلب نظرية الوجود المتجهة الى الإلهيات .

ولا فرق. فهذا هو نفس الوضع فى الكلام ، انقسم أيضاً إلى نظرية العلم ونظرية الوجود ثم إلهيات، وإن لم يتبلور هذا إلا فى مرحلة متأخرة، فى مقابل الحكمة التي عرفت التقسيم منذ مرحلة الانفتاح الأولى التى دشنها الكندي. وأيضاً أخرج المتكلمون الطبيعيات تماماً من

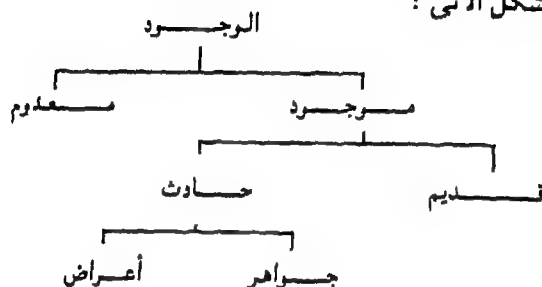
المشكلة المعرفية أى من نظرية العلم التى تكافئ المنطق فى الحكمة ، وضعت فى قلب مشكلة أو نظرية الوجود والسؤال عن الوجود المعلوم . والواقع أن المباحث الطبيعية فى الكلام - وبالتحديد مبحثا الجواهر والأعراض - صلب نظرية الوجود .

شهد علم الكلام مصنفين هامين مخصصين لمبحث الجواهر والأعراض وهما « التذكرة لابن متويه » من القدماء و« التحقيق التام للظواهرى » من المحدثين. والحق أن « التذكرة » نموذج للمبحث المنهجى المستقصى لموضوعه، والمحيط بأطرافه برؤية واضحة وأفكار مرتبة وعبارة مستقيمة فيكشف عن نضج واقتدار يفوق مايتكشف فى كثير من نصوص الحكمة. ولأنه أكمل عرض للطبيعيات الكلامية فإنه يحوى أوجز صياغة لنظرية الوجود . يقول ابن متويه :

« أعلم أن المعلومات أجمع لاتخرج عن قسمة تتردد بين النفى والإثبات، فإما أن تكون لها صفة الوجود وهو المعبر عنه بالموجود، وأن لاتكون لها صفة الوجود وهو المعبر عنه بالمعدوم .والذى له صفة الوجود فإما أن تكون حاصلة له عن أول أو لا عن أول، وهذه القسمة كالأولى فالذى لا أول لوجوده ليس إلا القديم وحده عز وجل والكلام فيه وفى صفاته ينفرد عن الكلام فى غيره من المعلومات ، فلا نجمع بينه وبينها فى الذكر إعظاما له تعالى .والذي لوجوده أول هو المعبر عنه بالمحدث وهو ينقسم إلى مايتحيز عند الوجود ، وإلى ما لا يتحيز عند وجوده فالأول هو الجوهر والثانى هو العرض » (١) .

(١) الحسن بن متويه ، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامى نصر وفيصل عون ، ص ٣٢ ، ٣٤ .

فتلك هى النظرية الكلامية الشاملة لمجمل الوجود، التى تحتوى حتى على العدم، أو بالمصطلحات الفلسفية الحديثة : للوجود ككل أو الوجود بما هو كذلك . إنه وجود قديم أزلى أبدى أحدث وجوداً هو العالم العلامة البيئة عليه والتى انحلت إلى جواهر وأعراض إمعاناً فى أدائها لهذا البيان « ولا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ^(١) » (= الطبيعيات) ويمكن التمثيل لهذه النظرية الأنطولوجية بالشكل الآتى :



هذا الوضع للطبيعيات - الجواهر والأعراض فى قلب نظرية الوجود هو الذى أدى وكان لابد وأن يؤدى إلى جعلها طبيعيات إلهية أو متجهة نحو الإلهيات، ولا مندوحة عن هذا لأننا حضارة مركزها الوحي / النص. والواقع أنه لم يحدث أصلاً فصل بين نظرية الوجود وبين الإلهيات فى مقدمات علم الكلام إلا فى المصنفات المتأخرة بعد مرحلة النضج .

لذلك فكثيراً ما يستحيل التفرقة بين الطبيعيات وبين الإلهيات بمصطلحات الكلام : التوحيد. وتحت عنوان التوحيد يناقش المعتزلة

(١) دى بود ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة أبو ريدة ، ص ٧٢ .

حدوث العالم قبل نفى الصفات ^(١) وها هو ديوان الأصول- للنيسابورى المعتزلى يحمل عنوان (التوحيد) فى حين أن أربعة أخصامه حول الطبيعيات - الجواهر والأعراض والجسم المحدث ، أخيراً يتلوها باب : القول فى نفى الصفات ^(٢) ومثله معظم مصنفات علم الكلام القديم . ولا غرو ، فالتوحيد والعالم ، أو الإلهيات والطبيعيات هما معاً (الوجود) ويظل الجواهر والأعراض - كما أوضحنا - هما صلب نظرية الوجود والقطاع الأكبر منها .



لقد كان علم الكلام يحمل إمكانيات خصبة واعدة أكثر من الحكمة التى انشغلت بتكييف وتعديل وتطوير للفلسفة اليونانية. فقد بدأ الكلام بنظرية فى العلم « تطورت من الحديث عن مضادات العلم من ظن وشك وتقليد، ومصادر العلم من محسوسات وأوليات ومتواترات إلى أن أصبحت نظرية متكاملة فى العلم ابتداء من القرن السادس حتى التاسع » ^(٣) وفى المؤلفات المبكرة تظهر نظرية العلم على أنها هى المقدمات النظرية دوناً عن نظرية الوجود المقابلة أو بالأحرى التالية لها « ثم اتحدت نظرية العلم ونظرية الوجود معا فيما بعد، فيما يعرف بأحكام العقل الثلاثة : الواجب والممكن والمستحيل » ^(٤).

نظرية العلم ونظرية الوجود أو الاستمولوجيا والانطولوجيا - كلتا هما سائرة نحو المتجه الإلهى إثباتاً للعقيدة ، وصلبها وجود الله الواحد

(١) سعيد بن محمد النيسابورى ، التوحيد بتحقيق أبوريدة ، ص ٤٥٧ وما بعدها .

(٢) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٣) ، (٤) د. حسن حنفى، دراسات إسلامية ، الانجلو المصرية ، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢ .

الأحد الموجد من العدم ، وفى إثبات هذا كما أوضحنا لعب دليل الحدوث دوراً رئاسياً . وقد رأينا كيف كان دليل الحدوث منشأ البحث فى الطبيعيات وظل دائماً هيكلها . وأى دليل من حيث هو دليل - يلامس الاستمولوجيا . فكان دليل الحدوث يلامس الكنتين : الوجود والمعرفة ، ويمثل حلقة الوصل بينهما . ويكل ثقله كمبتدأ بل وكموضوع لمبحث الوجود : ساهم فى نزع الطبيعيات تماماً من نظرية العلم والقائها فى قلب نظرية الوجود .

ترك المتكلمون الاستمولوجيا للمشتغلين بالمنطق من أهل الحكمة ، وراحت نظرية العلم فى الاختفاء من الكلام ، ليكون البدء بنظرية الوجود بحثاً فى دليل الحدوث ، وكأن موضوع المعرفة سابق على الذات العارفة وأهم منها . لقد تراجع العلم وفازت أخيراً نظرية الوجود .

لقد حمل التراث الإسلامى - خصوصاً أصله الأصيل علم أصول الفقه الذى اشتغل به كل المعتزلة تقريباً كنزاً مذكوراً لنظرية المعرفة من مناهج بحث وأساليب استدلال وأشكال قياس ، فضلاً عن الطرق التجريبية . لكن ظلت الطبيعيات بتفوقها فى نظرية الوجود بمنأى عن كل هذا وانصبت فى المتجه الإلهى الذى حال بينها وبين أن تكون مجالاً للفعالية الإنسانية ، وبالتالي التغير والضرورة والنماء والتطور . فإنتهى بنا المآل إلى ما نحن عليه من استيراد كامل للطبيعيات وتقاناتها .

كان إقصاء الطبيعة عن نظرية العلم والذى ساهم فيه المعتزلة والأشاعرة على السواء هو السبب والعلة والأصل : أما المعلول والنتيجة

والأثر فهو أن أصبحت الطبيعيات إلهية ، تدور فى الدائرة المغلقة من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس ، لأن الوجود إثبات لله والمعرفة إثبات للإنسان . علم الكلام القديم وضع الطبيعة فى نظرية الوجود لأنه لا يريد إلا إثبات الله ، وعلم الكلام الجديد سوف يضع الطبيعة فى نظرية المعرفة لأنه يريد إثبات وجود الإنسان المسلم فى خضم الحياة المعاصرة .

إن الوجود صنعة الله والعلم صنعة الإنسان ، الوجود قديم والعلم حادث ، الوجود ثابت والعلم متغير ، الوجود باق والعلم نام ، والوجود حتم والعلم حرية ، الوجود مفعول فيه والعلم فاعلية ، الوجود كينونة والعلم صيرورة ...

وأخراج الطبيعيات من العلم - من مجال الإنسان ووضعها فى مجال الإلهية هو السبب فى انفلاتها من يدى المسلم المعاصر .. المعاصر لعصر أحرز فيه الآخر الغربى سيطرة على الطبيعة تجاوزت كل آفاق الرؤى والأساطير . وغنى عن الذكر ما نجم عن انفلات الطبيعة من ضعف وهزائم وتنازل وتخلف واستنزاف للموارد الطبيعية فى استيراد عقيم وتبعية وفقر ودينونة للجلب رغيف الخير ، ثم الاستسلام تلو الاستسلام ..

إن السيطرة على الطبيعة قرينة بوضعها فى قلب وعلى رأس المشكلة الابستمولوجية .. نظرية المعرفة . لم يكتف الآخر الغربى بهذا فوضعها فى نظرية المنطق ومناهج البحث ، التى هى أصلا مدخل لنظرية المعرفة ، فكان له ما كان . وفى مجال العلم - المجال الإنسانى الخالص - ثمة معامل مشترك ما هو إنسانى عام أكثر أولية ومبدئية وعمومية من

الأيدولوجية .إنها آليات العقل العلمى . وحين ننظر إلى حيث انتهى
الآخر الغربى ، إلى حيث يجب أن نبدأ نحن منه ، نجد في مجال العلم
أيضا الحوار والاشتباك بين الحضارات ونجد التحدي الحقيقى والإنجاز
الذى يأتى بأقوى إثبات للذات الحضارية ، أصدق تحقيق للأيدولوجيا .
ثمة تنافس وصراع ، الانتصار فيه .. أو حتى مجرد القدرة على اقتحام
حلبته هى عند الله وعند الناس خير وأبقى .

أما الوجود فهو مجال التمايز بين الحضارات ، مجال الأصالة
والخصوصية . لكل حضارة عالمها وانطولوجيتها . حذف الآخر الغربى
الألوهية من جل توترات سؤاله الحديث عن الوجود . وخصوصية حضارتنا
فى تميز انطولوجيتها بأفاق الإلوهية ، منذ هبوط الوحي فيها . إن
خصوصيتنا الحضارية الثمينة حقاً فى انطولوجيا ذات أبعاد إلهية ، إنها
نظرة انطولوجية إسلامية ، من الصعب أن نتنازل نحن - عنها نحن
ضمير الجماعة بأيدولوجيتها المتميزة لتظل الألوهية معلم حضارتنا ،
وهجها الذى يشع أبعاداً دفيئة ، افتقادها فى حضارة الآخر الغربى أصبح
يستصرخ أديم الأرض . ثم تأتى العلاقة بين الوجود والمعرفة لتجعل ذلك
التميز الحضارى الانطولوجى ينعكس بشكل ما فى نظرية المعرفة .



الطبيعيات الكلامية إلهية أنطولوجية ونحن نريد أن نجعلها إنسانية
ابستمولوجية لأن ابستمولوجية الطبيعيات الآن وعلى وجه التحديد

والتعيين الشديد هي الحلبة الكبرى للفعالية الإنسانية والتغير المتوالى
والتقدم المطرد .

ولن نجدنا في هذا ترقيعاً ولا تنقيحاً ولا استبدال مصطلحات
بأخرى ، ما دامت الطبيعة كائنة في قلب نظرية الوجود ، لن ينفعنا أى
استئناف كان لطريق الأقدمين .

لا بد من قطيعة معرفية لطريقهم وشق طريق جديد كل الجدة، توضع
فيه الطبيعيات في قلب المشكلة المعرفية .. في سويداء نظرية العلم .
ولكن .. كيف ؟ تلك هي المهمة المنوطة بعلم الكلام الجديد إن أريد له
أن ييمم الأبصار شطر المستقبل .



الفصل الخامس

الكلام الجديد في الطبيعيات

أولاً : استيعاب طبيعيات الماضي وتجاوزها إلى المستقبل

ثانياً : الطبيعيات من الأيديولوجيا إلى الاستمولوجيا .. وبالعكس

ثالثاً : مستقبل الكلام .. في الطبيعيات المعرفية

رابعاً : مسك الختام

الفصل الخامس الكلام الجديد فى الطبيعيات

أولاً : استيعاب طبيعيات الماضى وتجاوزها إلى المستقبل :

تبدى الآن بمزيد من الوضوح كيف أن الطبيعيات فى علم الكلام القديم ليست البتة شيئاً إضافياً زائداً أو مجرد ضميمة فى اللطائف ، كما هو معتمد فى التأريخات الشائعة ، بل إن الطبيعيات هى العالم . وتوابعاً مع هذا ، استيعاباً وتجاوزاً له ، لن يكون بدءاً أن تصبح أكثر محورية فى علم الكلام الجديد السائر نحو المستقبل.

واتضح أيضاً كيف يمكن الاتساق على أن الكلام لا يبدأ بالذات والصفات بقدر ما يبدأ بنظرية العلم ثم نظرية الوجود . ويمكن أن يناظر هذا انتقال المعتزلة من أصل التوحيد إلى أصل العدل . أى : الذات - الصفات = التوحيد — العدل = نظرية المعرفة — نظرية الوجود .

وبشئ من التعيين والتوجيه القصدى نحو أطروحتنا ، الطبيعيات فى علم الكلام وعلى سبيل التمهيد لوضعيتها المستقبلية التى ننشدها فى نظرية المعرفة ، هل يمكن أن يناظر هذا انتقالاً من عموم مسئولية الإنسان عن أدوات العلم والمعرفة (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً) إلى مسئولية عن الشكل الجديد لتأزر هذه الأدوات - الحواس والعقل - وتكاملها فى أقوى وأنضج صورة ، أى فى المنهج العلمى التجريبى ، المنهج الفرضى الاستنباطى ، بفعاليته المشهودة فى تغيير وتطوير عالم الإنسان ووجوده المتعين .

وكما رأينا ، كلما تطور علم الكلام كان يقل اعتماده على النص ، ويزداد اعتماده على العقل ، حتى كان تمامه فى الحكمة حيث المعقول البرهانى . وشهد علم الكلام فى بعض مراحل اتساعاً فى تحليلات المعرفة والوجود ، هذه التحليلات امتدت وانتشرت حتى اختفى علم الكلام ، وسادت الفلسفة فى النهاية . كل هذه الفعالية العقلية كان من المنطقى أن تسفر عن اكتشاف بين للطبيعة .

وقد أفصح هذا الاكتشاف عن نفسه فى شكل اهتمام المتكلمين الفائت بالجواهر وأعراضه ليكون مبحث الجواهر هو بُعد الطبيعة ، بقدر ما كان مبحث الأعراض هو بعد الإنسان ، ولئن انقسمت الأعراض بدورها عند المتكلمين إلى نوعين ، الأول يختص بالحياة ومايتبعها من إدراكات كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، والثانى يختص بالأمكان والمحسوسات - أى ظواهر الطبيعة الجامدة ، فإنه حتى فى هذه القسمة يظهر الإنسان ككائن حى مُدرك ، ويظهر العالم الطبيعى كموضوع مُدرك له . هكذا نظفر ببعدي الإنسان والطبيعية : قطبى الطبيعيات المرومين - سيما من حيث هى ابستمولوجية ، بل ويمكن أن نظفر بوجود الإنسان فى الطبيعة . إن الإنسان والطبيعة هما القطبان الأساسيان للموقف العلمى .

هذه العوامل التى كانت كفيلة بتأسيس الموقف العلمى ، لم تكن فقاعات على السطح . وقد أظهر عرضنا السابق كيف انصبت نظرية الوجود على الطبيعة ، كأن التوحيد افتراض نظرى تفسر على أساسه الظواهر الطبيعية ، أو رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة . فلا إثبات لله

ولا تفكير فيه إلا بعد التفكير فى الطبيعة وعالمها . « وكأن الدين لا يتأسس إلا فى العلم الطبيعى . وفى هذا اتفق الكلام مع الحكمة ، وأيضاً مع أصول الفقه والتصوف » .^(١)

من هنا تداخلت أو بالأحرى تكاملت الطبيعيات والإلهيات . فأمكننا الآن التقاط بذور واعدة من تراثنا ، لنحاول أن نستنبتها يقطيناً أو لبنة ، تنمو وتعلو ، لتشق تلك الدائرة المغلقة التى كانت من الشيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس .

فلولا سقوط هذه العناصر الواعدة ، لما غاب البعد الطبيعى للإنسان من الوجدان المسلم . مطلوب الآن إحياؤها ، على أن يتحول البعد الطبيعى إلى فعالية ، إلى صيرورة متنامية باستمرار .. إلى نضال معرفى وجهاد ابستمولوجى ، يتكرس له ويضاهى فيه ويستشهد من أجله أولو العزائم والشكائم حقاً ، العلماء فى معاملهم .. فى معترك كفاحهم المضارى والنبيل .



إن الضرورة الملحة الآن فى إحياء وإغناء ذلك البعد الطبيعى . ويمكن الاستفادة بشئ من التواصل مع المعتزلة وابن رشد وسائر الطبائعيين من أجل تجذير البعد الطبيعى فى ثقافتنا ، إعادة الإنسان المسلم إلى الطبيعة قهيداً لاستملاكها . هكذا يحقق مستقبل علم الكلام تجاوزاً مثيراً لماضيه الذى حمل صورة الطبيعيات المتجهة إلى الشيولوجيا المسخرة لتأكيد وجود الله الغنى عن العالمين ، لا الإنسان الذى يحيا

(١) د. حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول ، ص ٦٢٧ ، ٦٢٨ .

فيها ويصارعها ويعانى جموحاتها ، حتى قمضت الطبيعة مع الأشاعرة
عن جرفٍ هارٍ تحت قدمية ، بلا قانونية ، ولا مشروعية ، ولا مصداقية
للعلم بها .

بهذا الاستيعاب والتجاوز يتم تعديل وضع الطبيعيات ، لتغدو من
أجل الإنسان الذى يظهر من خلالها مثبتاً دوره فى الكون ، ووجود
الطبيعة فى عالم الإنسان وله وبه ومن أجله . هكذا يتأسس الموقف
السليم لممارسة فهمها وإدراك قوانينها والسيطرة عليها . أى أنه الوضع
المبدئى لما يمكن تسميته بالموقف العلمى . ويقدر ما يتأسس هذا ، بقدر
ما تتحقق رسالة الوحي الإسلامى كخاتمة الأديان ، من حيث هو وحي
طبيعى لا كهنوتى . إن التوحيد يصبح كما كان وكما ينبغى أن يكون :
رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة ، وتحول الطبيعة من موضوع حسى
وجدانى ، إلى موضوع عقلى علمى ، ويتحقق مشروع علم الكلام الذى
وضعه لنفسه وهو يبحث فى نظريتى العلم والوجود ، ليصنع نهضة
حضارة ويؤكد سؤدد أمة ، وهو المشروع الذى توقف منذ القرن الثامن .

وإذا سار علم الكلام فى هذا الاتجاه لن تعود الروح العلمية غريبة
غريبة ، مجلوبة من الخارج منفصلة عن إطارنا الحضارى ، الذى يعد
الوحي مركزه ، وعلينا أن نجد فيه بواعث الموقف الطبيعى وموجهات
السلوك العلمى ، كالتجريب ، ونبذ التقليد والدعوة إلى أعمال العقل
والتأمل فى الطبيعة والسير فى الأرض واكتشاف مناكبها .. ودعوة
القرآن الدائمة إلى النظر فى تصرف الرياح وتعاقب الليل والنهار
والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة فى فضاءٍ لامتناهٍ ..

وكما أشار المجدد الدينى الأكبر محمد أقبال، «كان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط فقدح فى الإدراك الحسى ، لأن الحس فى رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين . وما أبعد هذا عن تعاليم القرآن الذى يعد السمع والبصر أجلاً نعم الله على عباده» ^(١) . وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم الميراث بوصفه قليل الغناء . ولاشك أن أول ما يستهدفه القرآن الكريم من هذه الملاحظة التأملية التجريبية للطبيعة هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بالله الذى تعد هذه الطبيعة علامة (العالم) عليه .. ولكن ما ينبغى الالتفات إليه أيضاً - كما يشير محمد أقبال هو «الاتجاه التجريبى العام للقرآن» ^(٢) مما كَوّن فى أتباعه شعوراً بتقدير الواقع ، جعل منهم حملة لواء المنهج العلمى التجريبى فى عصر سؤدهم .

بخلاف تلك الموجهات ، نجد أقواها فى التنزيه الذى بلغ غايته مع المعتزلة . إذ يرى حسن حنفى فى لفظة ثاقبة أن التنزيه أقوى بواعث أو موجهات الوحي للعلوم العقلية الخالصة ، أى الرياضيات والطبيعات ، لأن التنزيه يعنى أن الله ليس موضوعاً للرؤية أو العلم، إنما العلم الإسلامى الشامل موضوعه كلام الله - أى الوحي كقصد نحو العالم وكنظام له . ^(٣) العلم بذات الله مستحيل ، الممكن معرفة آثاره الطبيعية والاجتماعية ، المطلوب ليس البحث عن رؤية الله بل عن رؤية الطبيعة

(١) محمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٦٨ . ص ٩٠٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٣) د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثانى : التوحيد ، ص ٢٩٧ .

والعالم . فلئن كان التشبيه الأشعري هو الذى ساد فى تصورنا لله حتى قارب التشخيص ، فإن التنزيه الاعتزالى - كما يشير حنفى - هو القادر على تحويل تصورنا لله إلى مبدأ عقلائى شامل . الانتقال من التشبيه إلى التنزيه هو انتقال من الله المشخص إلى الله المبدأ العقلى الشامل ، الذى تتوحد أمامه قوى الإنسان الفكرية والقولية والعملية والوجدانية . ومارآه خصوم التنزيه من (تعطيل) هو فى الواقع إيجابية لصالح العلم لأنه يعطى العالم استقلالاً ، واستقلال ظواهر الطبيعة ضرورة تليها الروح العلمية .^(١) إن الله واجب الوجود ، قمة نظرية الوجود ، وبالتنزيه يصبح مثلاً معرفياً ، هو المثل الأعلى وغاية الإنسان وموجود كنهالٍ وتجاوز ومفارقة . التنزيه هو تعالى هو التقدم المستمر ورفض الصيغ الجاهزة ، رفض تحويل الذات إلى موضوع ، رفض القطعية والمذهبية والتوقف^(٢) ... كلها مثل الروح العلمية المعاصرة لجدها مكنونة فى ذخائر التنزيه .. أئمن مافى تراثنا وكلامنا .. فهو - أى التنزيه بناء شعورى أكثر منه عقيدة ، يمكن أن يدفع للبحث المستمر عن الحقيقة القصوى وتقدم العلم . كل هذا المبلغ فى تشييد الموقف العلمى الطبيعى يمكن أن يبلغه علم الكلام بالتنزيه ، ليحمل مستقبله كياناً يتجه نحو معرفة بلا حدود ، هو الإنسان العالم ، الحامل الحقيقى لرسالة الوحي .

بهذه الفعالية المستقاه من موجهات الوحي إلى الطبيعة ومن التنزيه يكون الفكر الدينى تأصيلاً للفكر العلمى ، ويكون الفكر العلمى نماءً

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

وتطوراً للفكر الدينى ، ويكون الكلام بإسقاطه الفكر العلمى والبعد الطبيعى كلبية ودورانه فى الدائرة الانطولوجية الشيولوجية المغلقة قد ألقى مراحل من التقدم تم إحرازها . إن المهمة المنشودة من الترجمة المستقبلى لعلم الكلام هى إعادة الطبيعة إلى الإنسان وتأسيس موقفه الطبيعى العقلانى .

ثانياً : الطبيعيات من الأيديولوجيا إلى الاستمولوجيا - وبالعكس:

إننا بكل هذا فى سيرورة الوحي ، الذى انبثق عنه علم كلام يمكن أن يشق طريقاً مستقبلياً ويتحول إلى أيديولوجيا لحضارة محدثة وناهضة . وعلم الكلام الجديد بهذا يساهم من جانبه فى تحقيق مهمة العصر التى لخصها أستاذ الجيل زكى نجيب محمود فى «أن نبحت عن طريقة يلتحم بها (علم) العصر مع شريعة ديننا ، فيكون لنا من الحياة الثقافية ما نريد» ^(١) وسيظل هذا البقاء فى سيرورة الوحي قائماً ، ليكون عنصر التواصل أكثر حضوراً من عنصر القطع ، فيما اتفقنا على أنه تمييز حضارتنا أو أيديولوجيتنا .

ولابد الآن من استئناف الطريق إلى الخطوة الأبعد والأكثر حسماً ، إلى الموقف الاستمولوجى العلمى ، حيث تسخير استطاعات المنطق الاختبارى والمنهج التجريبي .

(١) د. زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٣٥٦ .

فهذا العصر الذى نحياه على مشارف القرن الحادى والعشرين لهو
عصر السباق المحموم فى السيطرة على الطبيعة وترويضها وتطويرها
وصيانتها بيئياً وتساهم النقاط المحرزة فى هذا السباق ، لا فى انقسام
الدول إلى مراكز وأطراف فحسب ، بل أيضاً إلى دائرة ومدينة ، تابعة
ومتبوعة ، قاهرة ومقهورة ، تجلب رغبة الخبز بالديون التى هى همّ
بالليل وذل بالنهار ، أو تستجلب الجيوش الأجنبية دفاعاً عن حماها
المقدس . الآن الصراع الحقيقى الذى يواجه المسلم ولا يرضى الله أبداً
التقاعس عن البلاء فيه ، ليس مع العقائد الشعبية أو سواها من
تحديات واجهت القدامى ، بل هو الصراع مع حجافل الطبيعة الضئيلة
قهرراً للجهل والفقر والعجز والعى والمرض والوباء والفيضان والجفاف
والتصحّر ونضوب الثروات وندرة الموارد

فى مواجهة هذه الحجافل الضارية ، وفى ذينك الصراع والسباق ،
ينتصب مارد المنهج «العلمى» لينتج أئنع صور الألفة مع الطبيعة ، من
مىث يشمر نسق العلم ذا الإشباع الذى لا يضاهى للعقل البشرى ونزوعه
لفهم الطبيعة وتفسيرها واستكناه أسرارها . ناهيك عن أنه يفتح ضمناً
الطريق الوحيد للسيطرة عليها وترويض شراستها بواسطة التقانة
(التكنولوجيا) لمحجبة العلم الشرعية الأثيرة وربيبته المدللة ، وبالحا من
واسطة امتلكت فعالية لم يحلم الإنسان بمعشارها يوماً ما ! وماكان هذا
ليكون إلا لأن نسق (العلم) قد تعملق .

فى كل هذا يتسجلى العلم الطبيعى - كمقابل لكل صنوف
الأيدولوجيات ، ولأنه ليس بأيدولوجيا البتة - يتجلى بوصفه المشروع

الوحيد الذى ينجزه الإنسان بنجاح . مهما قيل إن الإسلام دين التقدم والمدنية .. لكن المسلمين هم المتخلفون ، أو أن المسيحية دين المحبة والغفران .. لكن الأوربيين قرصنة استعماريون أو أن الليبرالية للحرية والفردية والكرامة وحقوق الإنسان .. لكن الأمريكيين رعاة بقر مهجنون امبراليون ، أو أن الشيوعية هي اليوتوبيا الموعودة للكادحين .. لكن أعضاء الحزب الشيوعى السوفيتى حفنة لصوص ، أو أن القومية العربية أشد واقعية من الدم الذى يسرى في الشرايين .. لكن الحكام العرب كانوا خونة وعملاء مهما قيل وقيل لايجرؤن أحد البتة على أن يقول : المنهج (العلمى) فعالية جبارة وآلية رائعة .. لكن العلماء كسالى خائبون !! ولاحتى حين مناقشة إخفاقات العلم والمشاكل التى عجز عن حلها . المنهج العلمى بلارب هكذا . فعالية جبارة وآلية رائعة، لكن لأنه جعل العلماء يضطلعون بمشروعهم اضطلاعاً لايدانية الملام ولاالعتاب ، لامن بين أيديهم ولامن خلفهم .. وهل يدانيهم سوى الإعجاب والانبهار ؟! لذلك التطابق بين الواقع والمثال ، بل لذلك الواقع العلمى الذى يحطم المثال تلو المثال ، باحثاً دوماً عن مثال أعلى ، عن تقدم أبعد .. لذلك النجاح الذى لم يعرف الإنسان له مثيلاً .



مصطلح (علم) هنا يختلف عن أي ورود سابق للفظه العلم . فالمقصود مصطلح Science المصوغ فى عشرينيات القرن التاسع عشر ، والذى لم نضع له مقابلاً دقيقاً فى لغتنا العربية ، لامن حيث هو أشرف ولا أخط من «علومنا» النقلية أو العقلية ، ولكن من حيث أن مصطلح

(علم) لدينا عريق جداً ، واسع وفضفاض ، فهو كل إدراك لعلام الأشياء وسيمائها ، كل جهد نظامى ونشاط عقلى ، فضلاً عن تشبعه بشحنات تبجيلية وعاطفية . أما مصطلح Science فقد وضع أولاً من أجل العلوم الطبيعية (الفيزيوكيماوية) بمناهجها التجريبية الصارمة ولغتها الرياضية المحكمة ، ثم امتد ليشمل علوماً أخرى ، حيوية ثم إنسانية ، استطاعت أن تحذو حذوها . فهو مصطلح صيغ للدلالة على نشاط نام حديثاً فى نسقية صاعدة واعدة ، تجعله مختلفاً عن كل ماسبقه . هذا النشاط التخصصى جداً - حتى أنه هو الذى علمنا معنى التخصص - له موضوع محدد جداً ومعايير ومثاليات خاصة ترسم له حدوداً حاسمة ، كان من الأجدى تعيينه بأى مصطلح آخر ، ليكن (س) أو (ص) أو (ل) ، وترك مصطلح (علم) لرحابة آفاقه فى حضارتنا أو أيديولوجيتنا ، ككل شامل لـ Science وماسواه . ولأنه لم يحدث مثل هذا التحديد المصطلحى فى مجمل حضارتنا (فى جامعة القاهرة العريقة : كلية العلوم وكلية دار العلوم) يتسم مصطلح العلم لدينا بالميوعة التى تنعكس فى ميوعة وضع (العلم) فى أيديولوجيتنا ، لدرجة تستدعى الملام .

وليس المناط فى الملام ولا فى العتاب ، فنحن بإزاء نسق (العلم) الطبيعى الذى يتعمق فى متوالية . لقد تعاظم شأن مشروعه ، وتعددت آلياته التخصصية ومناهجه البحثية ، وترسمت شرائعه ونواميسه ، التى لا تقبل إلا التكرس والتبطل من كل من أراد المساهمة بنصيب فى النماء والتقدم المتواصل . ولم يعد من الممكن بحال اعتبار العلم Since مسألة فرعية ، لتستوعبها الأيديولوجيا ببساطة - فإن لم تتأهب الأيديولوجيا

بقضها وقضيضها لوضعية العلم الطبيعي بالذات ، فإنها - فى هذا العصر تحكم على نفسها بالفناء وتستدعى نوعاً من الانتحار الجماعى البطئ فى عصر أصبح شعاره - كما قيل بحق «البقاء للأعلم»^(١) . وإن لم تتعاش الأيديولوجيا بجذوز وأصول وعمق وهم حقيقى مع التقدم العلمى المتسارع واكتفت باستيراد واستهلاك منتجاته فى دوامة لا تحل إلا الهلاك لموارد الدخل القومى ، فلن يعنى هذا فى النهاية إلا التخلف عن العالمين والسقوط من ركب التقدم ، ومعدلات التنمية المنخفضة ، لتتسول رغبة الحبز ودواء المرضى ووسيلة الاتصال .. من الدول أو من الأيديولوجيا التى لاتعرف قصوراً فى النظرة العملية ، وترعرع فى أفيائها المنهج الحديث ، أو بالأحرى ترعرع تقدمها فى أفياء المنهج العلمى



إننا الآن بصدد قضية محورية هى تحديد علاقة الأيديولوجيا بالعلم وناهيك عن تحقيق العلاقة المثمرة بينها وبين العلم الحديث والمنهج العلمى ، وهى ليست قضية بسيطة ، أو تقبل طرحاً مباشراً . فلئن كان ضرورى أن تتأهب الأيديولوجيا دوماً للواقع العلمى المتسارع ، فإن الأيديولوجيا ذاتها ليست علماً ولن تكون ، ولعل الانهيار المدوى للأيديولوجيا الماركسية بعد أن أسرفت فى التمسح بالمسوح العلمية خير شاهد .

أما ونحن نتحدث عن العلم كما يتمثل فى نموذج العلم الطبيعى ، فإن هذا يبلور إلى أى حد تقف النظرة العلمية موقف الضد الصريح
(١) د ، نبيل على ، العرب وعصر المعلومات ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٩٤ .

للنظرة الأيديولوجية ، من حيث أن هذه الأخيرة هي التي تؤدي إلى التباين الشديد في الآراء ، وتجعل نفس الموضوع يراه الناس بطرق مختلفة جداً» ^(١) بينما النظرة العلمية تقف في موضوعها على المعامل المشترك بين الذوات أجمعين ، وتطرحه بصورة يتفق عليها جميع راصديه، وإلا لما كان طرحاً علمياً أصلاً . فضلاً عن أن الأيديولوجيا - كما أوضح الفصل الأول (ص ١٥) تتضافر مع اليوتوبيا وتصور ما ينبغي أن يكون . والحالة الذهنية تكون يوتوبية أو طوباوية حين تتعارض مع الأمر الواقع الذي تحدث فيه ^(٢) . بينما العلم ينصب فقط على الواقع . وليس له الحق إطلاقاً في تجاوزه .

وإن كان العلم بالطبع يخرج بنتائج وفعاليات تفيد ، بل هي الضرورية في تحقيق ما ينبغي أن يكون من طوباويات الأيديولوجيا .

كل طوبى في عالمنا النامى أو المتخلف الفقير ، كل أيديولوجيا تنويرية له ، تكون طوبى ونهضوية بقدر ما تلحتم بالحلم العلمى التقانى .
التقانة (التكنولوجيا) بلا جدال نتيجة العلم البحث ، وترتبط به ارتباط الثمرة بجذع الشجرة . لكن اللافت حقاً أن العقود الأخيرة شهدت تمايزاً وشيئاً من الانفصال بين نشاط البحث العلمى والبحث وبين نشاط التطوير التقانى . وبينما يظل العلم البحث فوق كل خصوصيات أيديولوجية ، يمكن أن تترك هذه الخصوصيات بصماتها على أنشطة التطوير التقانى .
ولأروية - أورؤيا - مستقبلية دون المساهمة في الاثنين مع العلم

(١) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة رجا الدرينى ، م.س، ص ٨٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .

والتقانة ومن منا لا يحلم بغد نساهم فيه بنصيبنا في البحث العلمي ،
لتنساب نواتجه التقانية في ربوعنا ، عاملةً على تحقيق أهدافنا .

وحينما يأتينا هذا الغد العلمي السعيد ، مثلما أتى للصين أو للهند
أو حتى للبرازيل ، ونرى قلاعنا التقانية (التكنولوجية) تدور رحاها
ليلاً ونهاراً من أجل تحقيق أهدافنا الأيديولوجية ، يمكن أن يحدث
العكس ، وتترك خصوصيتنا بصماتها على أهداف التقانة ، أو مسار
تطويرها . « فالقوتان الحاكمتان للنشاط التكنولوجي اليوم هما الريح
الفردى والنشاط العسكري ، وكلاهما مشكوك في صلاحيته لتحديد هذا
المسار »^(١) . فهل يمكن في مستقبلنا المأمول أن تحكم أيديولوجيتنا التطور
التقاني بناءً على قيم التوحيد وعمران الأرض واستخلاف الإنسان

يبدو أن هذا الحديث سابق لآوانه ، ففي دراسة عن (هدر الإمكانية)
كان هدف تحقيق (تحرير تقني) عربي بحلول عام ٢٠٠٠ أدنى نسبة
لاحتمالات التحقق من بين ثلاثة عشر هدفاً مختلفاً^(٢) . أليس يدعونا
هذا إلى تكثيف الجهد للحاق بمسيرة الطبيعيات المعاصرة ، علومها ،
وتقاناتها على السواء ، التي أصبحت ذات مردود وعائد يجعلها أهم
مصادر الدخل القومي للدول الغنية المتقدمة التي تعاني مشكلة الفائض
في ميزان المدفوعات ، مثل اليابان وألمانيا وكندا .



(١) د. أسامة الخولي، التشقيف العلمي في الوطن العربي ، منشورات معهد الكويت
للإبحاث العلمية ، ١٩٨٤ . ص ١٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

إن خدمة العلم الطبيعى للمشروع الأيديولوجى كما تتمثل فى نتائج
وتطبيقاته ، أى الثقافة ، تتمثل أيضاً وقبلأ فى أصله ومنطلقه ، هيكله
وعماده - أى المنهج العلمى .

المنهج «العلمى» Scientific هو البعد الغائب المفتقد حقأ فى
أيديولوجيتنا .. فى ثقافتنا وطرائق تفكيرنا وعوائد سلوكنا وسمات
شخصيتنا القومية ، بل وحتى سمات شريحة الانتلجنسيا فىنا .
واحتياجنا لعلم كلام جديد هو عينه احتياجنا لايديولوجيا ثورية تهيم
لخلق إنسان عربى مسلم جديد . أهم مهامها توطين المنهج العلمى فى
حس الجماعة بأن تزرعه فى ثقافتنا وتجذره فى تربتنا ، لتتمرس على
مواجهة الواقع الصلب العنيد الذى يتأبى علينا ونفشل فى تطويره ،
فنستورد دائماً حلولاً لمشاكله ، فى استنزاف للموارد وتعويق للنماء
والتقدم . المطلوب الخروج بالمنهج العلمى إلى الآفاق الأيديولوجية ، فلا
يقصر على المنظور الترانسدنتالى المتعالى للثقافة كموضوع للحوار بين
صفوة أو أبحاث بعض المتخصصين ، بل تشرب المواطن بأفاق المنهج
ليفندو أسلوبنا فى الإنشاء وفى الإدارة ، فى التخطيط والتنمية ، فى
الانتاج وفى الاستهلاك .. فى مواجهة وقائع الحياة اليومية .

فليس مناهج العلوم الطبيعية - أى المنهج الفرضى الاستنباطى ، إلا
تجسيذاً لطريقة التفكير المثمرة السديدة ، للعقل حين ينطلق بمجمل طاقته
لوضع الفروض العلمية ، لكنها دونأ عن كل انطلاقات العقل ملتزمة

بمعطيات الواقع ، ماتنبئ به التجربة ، لتتعدل الفروض أو تقبل أو ترفض وفقاً له . فالتجربة اختبار للفرض ناقداً قاسٍ لا يعرف الرحمة في تعيينه لمواضع الخطأ والقصور، قاضٍ حاتم ذو حكم موجب النفاذ . إنها المسئولية العسيرة أمام الواقع والوقائع التي لا يتوًى على الاضطلاع بها إلا المنهج العلمى . فهو التآزر الجميل المثمر الخصيب بين العقل والحواس، اليد والدماغ ، الفكر والواقع ، إنه العقلانية التجريبية .

هكذا يستقى المنهج العلمى أرومته من قلب معامل العلماء ومعترك كفاحهم الضارى والنبيل ، لكنه ينصب فى قلب البناء الحضارى ليس البتة كتقنية خاصة بذوى الاحتراف ، بل كبلورة للتفكير الملتزم بالواقع وبالاتقال من المشكلة إلى محاولة حلها ، لتعقيل السير نحو الهدف ، للوسيلة التى امتلكها الإنسان للسيطرة على واقعه الأولى المعاش - الطبيعية ، وسبيل الظفر فى خضم هذا العالم الواقعى ومشكلاته .. وهو لهذا بعد أكثر من ضرورى ، يفيد أيدىولوجيتنا إلى أقصى الحدود ... أو إلى أقصى آفاق المستقبل .

لاتجديد مُغنياً للتراث لباحث فعلاً عن مستقبل لعلم الكلام ، لاتنوير ولاتنوير فى أيدىولوجيتنا ، إن لم يعمل هذا على إزالة العوائق التى تحول دون تسرب المنهج العلمى إلى ثقافتنا وشخصيتنا القومية . أهم هذه العوائق وأخطرها وأساسها الذى يتمخض عن بقيتها هو النظرة التغريبية للعلم ومنهجه . فصياغته جاءت كنتاج للحضارة الغربية ،

وبالتالى يتم اكتسابه على حساب أصالتنا وخصوصيتنا الأيديولوجية . هذا فى حين أن المنهج العلمى التجريبى أجل صيغ وتبلور فى الغرب ، لتمثل نشأته فى حضارتهم قطيعة معرفية ونقله محورية ، لكن فقط بالنظر إلى طبيعة الحقبة الأوربية السابقة ، الحقبة الوسيطة التى رأت الانشغال بالمادة عاراً أو شئراً ، وليس الأمر هكذا فى الحضارة الإسلامية التى كانت حاملة للواء التجريب والمنهج العلمى آنذاك . وإذا كان الغرب قد استغل نقلته المحورية صوب التجريب أعماق وأروع استغلال فليس يعنى هذا أنهم خالفوه أو محتكروه . وبخبرنا تاريخ العلم بدور العرب فى خلق فصول من قصته ، ودوره فى خلق فصول من قصتهم . وتتقدم فلسفة العلم لتعلمنا كيف أن المنهج العلمى التجريبى مجرد تطوير وبلورة لفعالية مفطورة فى صلب العقل البشرى من حيث هو عقل ، ومن حق ومن واجب البشر أجمعين - ليس الغرب فحسب - تسخير واستغلاله فى كل جزئية من جزئيات الواقع .

إن المنهج العلمى يحوى قيماً منشودة فى أيديولوجيتنا من قبيل التخطيط والتفكير الملتزم والإبداع ، والتنافس لحل المشاكل فى تعددية الرأى والرأى الآخر ، ثم الالتجاء إلى محك الواقع المشترك بين الذوات أجمعين للفصل بين المتنافسين . والأهم ، البحث الدؤوب عن الأخطاء والقصورات فى كل محاولة ، والمجال المفتوح دوماً للمحاولة أو النظرية الأقدر والأجدر والتقدم الأعلى ، وبالتالي الاحتمالية والنسبية ، فلا شئ

مطلق أو يقينى ، وليس ثمة حقيقة نهائية تتخذ مبرراً لكبح انطلاق العقول وفرض الوصاية على البشر^(١).



إذن أيديولوجيتنا يمكنها ، بل يجب عليها الاستفادة من العلم الطبيعى المعاصر ، ليس فقط صلب مساره الناشر للضوء الكثيف ، بل أيضاً من طرفيه الأتصيين : المنهج والثقافة .

ولاسبيل إلى الاستفادة ، مالم ندرك الاستمولوجيا العلمية في حد ذاتها كفعالية عقلية شقت طريقها المظفر ، مستقلة تماماً عن الأيديولوجيا والطوباوية وماسواهما .. هذا الاستقلال لهو أخص خصائصها . حتى أن معيارها - معيار القابلية للاختبار التجريبي أو التكذيب ، الذى يفرق فى الحديث عن العالم بين ماهو علمى وماهو لاعلمى ، يرسم حدوداً صارمة حول القضايا العلمية التى تحمل مضموناً إخبارياً وقدرة تفسيرية وطاقة تنبؤية فقط عن وقائع العالم التجريبي ، وهى حدود يستحيل أن يتخطاها مالا يحمل مثل هذه الوظيفة المحددة للعلم الطبيعى ، أى لاتخطاها مثلاً قضايا الدين والميتافيزيقا والفلسفة والفن والمشاريع الأيديولوجية والأخلاق المعيارية بعضها أهم وأعلى وأكثر فعالية من العلم^(*) ، لكنها ليست علماً Science ، فهى غير قابلة

(١) كرسنا لهذه القضية البالغة الخطورة وعالجناها بالتفصيل فى دراستنا : المنهج العلمى كيف يفيد المشروع الحضارى ، مجلة القاهرة . ع . ١٢ . نوفمبر ١٩٩٢ . ص ص ٢٦ : ٣١ . واعتمدت هذه الفقرة على بعض عناصر هذه الدراسة .

(*) مع كل ما نعترف به من مجد وهيلمان للمشروع العلمى . لابد بالمثل من الاعتراف بأن العلم الطبيعى وحده لا يكفى البتة . وربما تمثل تجربة الانهيار المدوى للاتحاد السوفيتى بكل ما أحرزه فى العلم الطبيعى مصداقاً بليغاً على هذا ، وأن العلم لا يغنى عن ضرورة الاهتمام بأيديولوجيا قوية متماسة قادرة على البقاء والصمود والاستمرار والتطور .

للاختبار التجريبي أو التأكيد ، وليس مطلوباً منها أن تقبله لأنها - تقوم بوظائف أخرى ، وليس بوظيفة العلم التي تتجسد عينياً في السيطرة على الظاهرة الطبيعية ، ومعيار التأكيد شهادة الصلاحية للقيام بهذه الوظيفة . إنه معيار العلوم الطبيعية وفي نفس الوقت الخاصة المنطقية المميزة إياها . من حيث أنه الإطار الضام لمجمل منطقتها أو الأصل الذي ترتد إليه أو يمكن أن نشق منه كل قضاياها المنهجية ، كما أثبتت فلسفة كارل بوبر . ولأن فلسفته محض تطبيق لهذا ، عد شيخ فلاسفة العلم الطبيعي في القرن العشرين . إلى كل هذا الحد تفرض الاستمرارية العلمية الطبيعية استقلالها .

أما إذا كانت أيديولوجيا الحضارة الغربية قد اتخذت منها بشكل ما إحدى مراكزها ، فذلك موضوع آخر ، إنه اختيارهم الذي لا يلزمنا بشئ ، وليس من الضروري أن نتمركز مثلهم حولها . لكن من الضروري جداً جداً أن نعطيها كامل حقها ، معترفين باستقلاليتها ، التي تستلزم فريقاً بل جيشاً من الباحثين يتكرس لها في حد ذاتها .

في موضع سابق كانت التوقف عند الأيديولوجيا لتأخذ حقها ، حين تكرر لهذا الجزء الثاني من الفصل الأول . والآن دور الاستمرارية العلمية واعطاؤها حقها .

ومهما اختلفنا أو اتفقنا في سعة ، بل هلامية تصور الأيديولوجيا ، فقد اتفقنا في علم الكلام بالذات . فلا جدال في أنه هو مناط أيديولوجيا ، بوصفها حضارة تدور حول مركز الوحي ، لأن علم الكلام

الجديد أو أيديولوجيتنا المستقبلية لابد أن تعطى الاستمولوجيا العلمية حقها ، كان من الضروري استئناف الطريق لكي يمتد «الموقف الطبيعي» للمسلم إلى اضطلاع بفعالية حية متنامية باستمرار . هذه الفعالية .. التنامي .. الصيرورة .. الحركة الديناميكية المستمرة للعلم الطبيعي ، هي على وجه التعيين والتحديد روح العصر التي يتوجب على طبيعات علم الكلام الجديد استقطابها ، تمثيلها وتمثيلها ، والتي من أجلها لابد وأن تصبح الطبيعيات مشكلة إبستمولوجية أولاً وأخيراً .



فقد قيل إن العلم الطبيعي «شئ حي»^(١) ، بمعنى أنه بناء صميم طبيعته الصيرورة . هو نسق متتالي التوالد والتنامي والتغير ، مما يعنى أن منطقته منطق نظام ديناميكي . فمعياره أو خاصيته المنطقية ، أى القابلية للتكذيب ، تعنى أن العلم يحمل فى صلب طبيعته إمكانية التصويب ، إمكانية تعيين مواطن الكذب أو الخطأ وتصحيحها ، الاقتراب من الأصوب والأفضل ، إمكانية التقدم المستمر دائماً استمرارية البحث العلمى . هذه الإمكانية متوشجة فى صميم البنية المنطقية للنظرية العلمية ، حتى أن منطق العلم التجريبي منطق تصحيح ذاتى . لذلك ينتهى باشلار إلى أن العلم يتنكر دائماً لما ينجزه من حيث دأبه على اختباره ونقده وتصويبه ، حتى يبلغ هذا ذروته فى القطيعة

(1) D. W. Hill, The Impact And Value of Science, Hutchinson, London, 1945/ p. 21 .

المعرفية وبدء دورة جديدة. فالعلم لا يخرج من الجهل ، « لأن الجهل ليس له بنية العلم ، يخرج من التصحيحات المستمرة للبناء المعرفى السابق »^(١).

هذا التصحيح الذاتى المستمر هو الذى يكفل لتواتر محاولات العلماء الإبداعية ، ومحض توالى بحوثهم المنهجية ، يكفل لها التقدم المستمر ، من حيث يفتح أمامها آفاقاً أوسع . معنى هذا أنه مهما أحرزت العلوم الطبيعية من تقدم ، فسوف يظل إحرازها هذا يحمل فى صلب ذاته إمكانية التقدم الأبعد ، فلا ركون ولا سكون البتة . بعبارة أخرى كل إجابة يطرحها العلم ، يطرح معها تساؤلات جديدة أبعد مراماً .

وكما يقول كلود ليڤى شتراوس « سوف تكون هناك دائماً فجوة بين الإجابة التى يكون العلم قادراً على إعطائها لنا وبين السؤال الجديد الذى سوف تثيره هذه الإجابة »^(٢) . من هذه الفجوة الدائمة ، تنبع الجذوة الدائمة .. التى تجعل العلم حياة دائمة .

فلا يتوقف أبداً تقدم مسيرة العلم الطبيعى الظاهرة ، منذ أن انبثق مع بدايات العصر الحديث - فى صورة نسقية ، مستقلة عن سائر مكونات الأيديولوجيا ، وتحمل فى صلب ذاتها حيثياتها وإمكانيات تناميها ، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد فى طريقها ذى المعالم الواضحة. والنسقية تعنى إحكام المشروع العلمى ، فيرتكز فى شتى ممارساته على أصوليات منهجية صارمة ، ترتد فى صورة خصائص

(١) جاستون باشلار ، الفكر العلمى الجديد ، ترجمة عادل العرا ، ص ٩٣ .

(٢) كلود ليڤى شتراوس ، الأسطورة والمعنى ، ترجمة . د. شاكى عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ٣٢ .

منطقية دقيقة، تحدد للمشروع العلمى تخوماً واضحة ، مما يكفل تأزر الجهود العلمية ، فيجعلها تمثل متصلاً صاعداً ، يواصل تقدمه باستمرار، ويلقى فى الجوانح الثقة المدعمة بأن ذده أفضل من يومه ، كما كان يومه أفضل من أمسه . فتمثل كل ممارسة من ممارسات العلم الطبيعى إضافة لرصيده ، أو بالأحرى لرصيد الإنسانية . لكن إضافة رأسية ^(١) .

أجل ! يمثل العلم الطبيعى متصلاً صاعداً ، دوناً عن شتى مناحى الإبداع الإنسانى كالفن والأدب والفكر والفلسفة والأنظمة .. التى تحمل سيماء الأيديولوجيا التى نشأت فى إطارها فتنمو جميعها فى صورة تراكم كمى واتساع أفقى ، لا يلقى القديم فيه الجديد ولا يتجاوزه ولا يفوقه ، بل يقف بجواره . وأن تمثل الإنجازات المتوالية متصلاً صاعداً يقترب دوماً من الصواب ، متجاوزاً مثالب الوضع السابق أو مواطن كذبه .. وباحشاً عن مثالب أخرى فى وضعه الجديد ليتجاوزها ويقترب من الأصوب .. فذلك هو التعبير المنطقى عما يعرف بمقولة التقدم العلمى ، التى هى عينها صلب طبيعة العلم . من هنا .. ومن كل صوب وحذب - شاع القول إن العلم هو التقدم .

إن التقدمية ، وليس العقلانية ، هى صلب طبيعة العلم . فهذه الأخيرة - أى العقلانية العلمية تعرضت لتغيرات عاصفة ، وظل مفهومها يتبدل مع الانقلابات الثورية وأشكال القطع المعرفى التى

(١) معنى طريف الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ١٨ : ٢٠ .

شهدها العلم الطبيعى المعاصر ، حتى كادت تلك العقلانية العلمية أن تفقد مدلولها المألوف ، وينصرف همّ جميع من فلاسفة العلم الطبيعى الآن - خصوصاً بول فييرآبند - فى محاولة تحديد المفهوم الجديد المعاصر للعقلانية العلمية . وعبر مناقشات مقنعة وتحليلات دقيقة ينتهى لارى لوزان إلى ضرورة أن نخطو خطوة ثورية انقلابية ، ونجعل العقلانية متعلقة بإمكانية التقدم ، بل ومتطفلة عليها ، والاختيار العقلانى هو الاختيار التقدّمى ^(١) . فهذا ما تمليه طبيعة العلم الطبيعى .

ومهما تصاعد كفاحنا من أجل خصوصيتنا الأيديولوجية فى مواجهة الآخر الغربى ، فلانماص من اعتبار العلوم الطبيعية المعاصرة ، هى وحدها الآن مقياس التقدم العلمى ... ذلك لأن هذه الطبيعة التقدمية الدائمة تجعل مقياس العلم يوجد حيث أعلى درجة من تقدمه ، أو بالأحرى من إمكانيات تقدمه المتوالى .. وهذه الدرجة فى الغرب . العلم الطبيعى فى شرق آسيا استمرار لتقدمية العلم الذى قدر له أن ينشأ فى الغرب . ولئن تفوقت شرق آسيا على الحضارة الغربية فى بعض أشكال التقانة والأبحاث التى تهدف إلى التطوير التقانى ، فإنها حتى هذه اللحظة لم تتفوق عليها فى العلم البحت ، وإن كان من المتوقع أن يحدث هذا فى المستقبل القريب . وسواء حدث أو لم يحدث ، العلم الطبيعى دائم التقدم ، فى الشرق أو الغرب ، فى الشمال أو فى الجنوب ، نسق واحد ووحيد . مرة أخرى وأخيرة لاعلاقة له بالخصوصيات الأيديولوجية

(1) Larry Laudan, Progress And Its Problems: Toward a Theory of Scientific Progress, Routledge & Kegan Paul, London, 1977. p. 125 .

التي يمكن أن تتمثل في برامج تطوير التقانة، الأمن القومي ، أولوية الاهتمام بين التخصصات العلمية المختلفة .. لكن لن تختلف طبيعة الضوء الموجبة / الجسيمية باختلاف الأيديولوجيات. لن تنتصر فرنسا للموجات أو تدافع اليابان عن الفوتونات ، لن تضيف إيديولوجية الصين إحدى الجسيمات للذرة ، ولن تحذف عقائد الهند إحدى الترددات الإشعاعية .

تلك التقدمية المتفجرة من بين جنبات العلم الطبيعي الحديث ، حيثما كان وأينما كان ، هي التي تجعله « شيئاً حياً » وليس البتة نظرية انطولوجية متكاملة ، بل فعالية إنسانية متنامية دوماً ، وجهاد ابستمولوجي متواصل . كانت همزة الوصل بين الطبيعة والانطولوجيا تكمن في الفلسفة الطبيعية . وهذه الأخيرة انتهت تماماً منذ أن صيغ مصطلح Science للدلالة على ذلك النشاط المعرفي الحديث .

لقد تفجرت كل هاتيك التقدمية حيث أصبحت الطبيعيات مشكلة ابستمولوجية . وبدلاً من الفلسفة الطبيعية ، ظهرت أخيراً فلسفة العلم الطبيعي التي هي أولاً وأخيراً من فلسفات الأبستمولوجيا لكنها تقوم في الايديولوجيا بدور لاتستطيعه الفلسفة الطبيعية البائدة . وكما قيل بحق : « إن فلسفة العلم هي في الآن ذاته فلسفة التحرير ، ومن لا يحرر طاقاته بذاته ، ولا ينفعل بواقعه ، ويتفاعل مع عالمه الحى ، كيف يمكنه أن يكون أكثر من هارب حضارة وحالم ثقافة » ^(١) . حضارة ، ثقافة ... أو ايديولوجيا .

(١) د. خليل أحمد خليل ، نحو تأسيس فلسفي للحضور العلمي العربي في القرن ٢١ ، مجلة الفكر العربى ، بيروت ، ٧٦ع ، ربيع ١٩٩٤ . ص ٨ .

ثالثاً : مستقبل الكلام .. فى الطبيعيات المعرفية :

أبستمولوجية الطبيعيات ، أو الطبيعيات المعرفية ، هى أئمن إيجابيات الحضارة الغربية ، الإيجابية المستفادة حقاً منها بكل المعايير المثالية والواقعية والايديولوجية .

وكما انتهينا فى الفصل السابق ، أسرف تراثنا الفلسفى - الكلام والحكمة على السواء ، فى جعل الطبيعيات أنطولوجية ، حتى بات القطع المعرفى ضرورياً لكى نجعلها أبستمولوجية ، وتلحق بمسيرة العصر.

فهل يستطيع علم الكلام لكى يشق طريقه نحو المستقبل أن يجعل الطبيعيات مشكلة معرفية ، بحيث تكون أبستمولوجية الطبيعيات نابعة من تراثنا وليست مجلوبة من الغرب؟

الاجتهاد دائماً مشروع ، والمحاولة ممكنة ، ومادمننا فى سيرورة حضارتنا بمرکزها الوحى / النص فثمة دائماً خط استمرارية وتواصلية . ولم تكن الطبيعيات الكلامية انطولوجية إلا لأن الانطولوجيا شاهد على الغائب ، على العقائد الإلهية .. وبالمثل جعل الحكماء - كما رأينا - الطبيعيات متجهة نحو الإلهيات فى دائرة مغلقة ؛ وفى كل حال كانت الطبيعيات فى نظرية الوجود ، كوسيلة معرفية للخوض فى قضايا إلهية / عقلية .

والآن ، متى بدأ الإعلان الغربى الصريح بتحويل الطبيعيات إلى قضية أو إشكالية أبستمولوجية ؟ كما هو معروف ، بدأ هذا حين أطلق

جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) صيحتة الشهيرة «كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات» .

فحين كان العلم الطبيعى الحديث يشق أولى خطواته الغضة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يكن ينتج كالزهر ، بل كان ينبس كالدم ، وتفاصيل الصراع الدامى بينه وبين السلطة المعرفية التى كانت لاتزال فى يد رجال الكنيسة معروفة جيداً . وقد استمد رجال الدين سلطانهم المعرفى ، فقط لأنهم أقدر البشر طراً على قراءة وفهم الكتاب المقدس . ولكى يستطيع رجال العلم احتلال مواقع معرفية ، والاستقلال بنشاطهم عن الكنيسة ، أصروا على أنهم - هم الآخرون - أقدر البشر طراً على قراءة كتاب آخر لا يقل عن الأنجيل عظمة ولادلالة على قدرة الرب وديع صنعه . إنه كتاب الطبيعة المجيد . فأصبح تعبير جاليليو : «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» شائعاً آنذاك للدلالة على نشاط العلماء^(١) ، بقدر ما هو دال على الخروج من العصور الوسطى ودورانها فى الكتب المغلقة ، إلى العصور الحديثة وانطلاقها فى عالم الطبيعة المفتوح ، والقطع المعرفى مع المنهج القروسطى الأرسطى العقيم ، إلى المنهج التجريبى المشر الولود .

ومما يحمل دلالة ذات مغزى لموضوعنا ، أن «قراءة كتاب الطبيعة المجيد» لم تكن محض لافتة ظاهرية مصطنعة لمواجهة رجال الدين ، بل استندت على إيمان دينى كان لا يزال قوياً . إن نجاح حركة العلم الطبيعى

(١) مئى الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

بلغ آنذاك ذروته فى انجلترا التى اكتمل فيها نسق الفيزياء الكلاسيكية على يد اسحق نيوتن ومواطنيه ، حتى يلعب مؤرخو العلم القرن السابع عشر «بعض انفجار العبقريّة الانجليزية» ^(١) وليس غريباً أن نجاح حركة الإصلاح الدينى واكتمال تحقق البروتستانتية كان أيضاً فى انجلترا ، وعوامل نجاح الحركتين - الفيزياء الكلاسيكية والإصلاح الدينى البروتستانتي - مشترك فى الثورة على رجال الدين والسلطة الدينية ، وليس على الدين نفسه ، بل من أجل الدين . وكما أشار باومر ، اعتقد ببيكون مع جهابذه الجمعية الملكية - التى تضم أساطين العلوم الطبيعية - أنهم يدرسون تورا الطبيعة ، وأن للعلم روافد دينية جياشة تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلّاقه . غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام ببيكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت ^(٢) . «وبهذا نفهم كيف أن جون راي - وهو من طليعة الفيزيوكيميائيين فى تلك المرحلة : قد أخرج فى نهاياتها (عام ١٦٩١) كتاباً عنوانه (حكمة الرب كما تتجلى فى أفعال الخلق Wisdom of God as Manifested in the Works of Creation) . ودع عنك الآن رجل الدين الانجليزى وليم بالي W. Paly (١٧٤٣ - ١٨٠٥) الذى أصدر فى مرحلة لاحقة - عام ١٨٠٢ كتابه (اللاهوت الطبيعى) معتمداً على تحليل العقل كوسيلة لإثبات قضايا الإيمان ، وأن الطبيعة خير موصل لله . فهذا تيار لاهوتى . أما فى قلب التيار العلمى وحتى نهايات القرن السابع عشر ، فقد ظلت العقيدة

(1) G. J. Crowther, A Short History of Science, p. 91 .

(٢) فرانكلين .ل.باومر ، الفكر الأوروبى الحديث ، ١٠ : القرن السابع عشر ، ترجمة أحمد خدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٨٨ . ص ٧٨ .

الدينية الحارة للعلماء - كما يقول باومر - تساهم فى دفع حركة العلم حتى نهايات القرن السابع . خصوصاً وأن هذه المرحلة المبكرة من تاريخ العلم الحديث سادتها فكرة القانون المفروض على الطبيعة من لدن الرب . ولم يبدأ العلم فى الجور على الإيمان الدينى لعلماء الطبيعة إلا فى القرن التالى ، ولم يزعزعه إلا فى القرن التاسع عشر . لعل هذا بدوره قد تزعزع هو نفسه مع ثورة العلم المعاصر فى القرن العشرين .

فكيف فاتنا الركب إلى كل هذا الحد المزرى والموجع ؟! وقد كان الأخرى بنا نحن اختصار مراحل من تاريخ العلم الطبيعى انشغل فيها بفرض نزاعه مع سلطة الكنيسة والدين . فالحضارة الإسلامية لاتعرف أبداً ذلك الصراع الغربى بينهما الذى استعر آواره فى القرن السادس عشر . وكان العلم الطبيعى فى الشرق الإسلامى يسرى فى إطار حضارة مركزها الوحي ، بهديه وتحت رعاية السلطة . فالإسلام دين للعالم والآخر ، للشهادة والغيب ، للطبيعة والإنسان . لم تتركه الإنسانية مارأته القيم الكاثوليكية الغربية فى الطبيعة : مجرد مصدر لكل إثم وذنس وخطيئة ، لم يكن البحث فى الطبيعة ضد البحث فى الدين . ليس قراءة كتاب الطبيعة فى مواجهة قراءة القرآن ، لم يكن رجال العلم فريقاً ينازع فريق رجال الدين ، بل كان الفقهاء أصوليين وعلماء يضعون نظرية للعلم تجمع بين علوم الدنيا وعلوم الدين . لأن العلم الدينى القديم كان شاملاً لعلم الطبيعة والإنسان ، بينما نجد علوم الطبيعة والإنسان فى الغرب شاملة للعلم الدينى . رأينا الطبيعة عند أسلافنا هى العالم -

العلامة الدالة ، وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال فى الغرب . نشأت العلوم الطبيعية فى تراثنا من ثنايا التصور القيمى للعالم . علم التوحيد أى علم الكلام يضم فى نفس الوقت الإلهيات والطبيعيات ، بدايةً بالطبيعيات . قبل جاليليو ورأى وقرائهما بمئات السنين رأينا أبا الهذيل العلاف والنظام وابن الهيثم والبيرونى وابن سينا وابن رشد .. وسائر الأسماء التى سطعت نجوماً لامعة ، بل هادية فى فضاء الفصائل السابقين ، وهى تستدل على وجود الله ، وتقرأ حكمته ويديع صنعه فى عقلنة الطبيعة واستكناه أغوارها .

كنا الأسبق فى الانتقال الجدلى من قراءة الكتاب المقدس إلى قراءة كتاب الطبيعة المجيد ، فى تعقيب الطبيعة وتطبيع العقل ، تعقيلاً وتطبيعاً للوحى ، وللاستدلال على وجود الله .. زدناه عمقاً حين انشغلنا بالتقابل بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . لكن ماجدوى الأسبقية التاريخية ؟! والعلم الغربى قد جعلهما - أى العقل والطبيعة صنوين ، بينما يكشف العربى والمسلم المعاصر عن عجز موئس وتخلف مشين فى مجرد مواجهة الطبيعة .. ماجدواها ؟ يمكن أن نبليها ونشرب ماءها إن هى لم تنم فمها المشروع لينشأ فكر طبيعى فى وعينا الثقافى ، وبُعد طبيعى علمى فى أيديولوجيتنا .



أجل ! تجاوز العلم الطبيعى الحديث تلك المرحلة ، ولم يعد الآن - إطلاقاً - مجرد قراءة لكتاب الطبيعة . العلم المعاصر هو ابتداع فروض جريئة تحكم وقائع الطبيعة وتستطيع إخضاعها استطاعة تسيير فى تقدم

غير متناه . لكن كانت تلك المرحلة الكلاسيكية جذعاً متيناً ، انبثقت منه الأفنان المعاصرة الرّيانة ، لتنمو وتعلو وتشق أجواز الفضاء - حقيقةً ومجازاً .

ورأينا هذا الجذع تمتد له فى تربة كلامنا جذور أعمق ، حتى جعل أسلافنا من الطبيعيات دائرة مغلقة مع الإلهيات . إنه التوحيد الذى يضم الله والقيمة والعالم والإنسان في كل موحد وموحد - هاهنا عنصر خصوصيتنا الأيديولوجية والتواصل الذى يستحق الدفاع عن استمراريته ، شريطة أن يتقدم الإنسان المسلم بمساهمته فى الطبيعيات من حيث هى إشكالية معرفية .

وتلك الجذور العميقة أو الأصول لا تكفى طبعاً لجعل الطبيعيات ابستمولوجية ، فهى لم تحل بينهم وبين وضعها فى نظرية الوجود . المطلوب الآن استئنافها بقطع معرفى يضعها فى نظرية المعرفة . هذا القطع لن يلغى التواصل . أو لم نرَ الأقدمين يجعلون الطبيعيات اللطائف ، دقيق الكلام الذى هو مجال العقل وحده ، مقابل جليل الكلام أى العقائد التى يفزع فيها إلى كتاب الله (ص ٧١) ؟ لا نريد أكثر من هذا ، أن تكون الطبيعيات مجال العقل العلمى وحده .

وإذ يستطيع علم الكلام الجديد أن يفعل هذا ، فإنه يقوم بدوره فيما يختص بوضع الطبيعيات فى عصر تعلق العلم الطبيعى ، ويكون علم الكلام بهذا قد أدى واجبه وجعل الوحي رسالة يضطلع بها الإنسان . ويشد الكلام أزر العلم الإنسانى ، لا العلم الإلهى الغنى ، فينفسح

المجال على مصراعيه للاجتهد الإنسانى، مادما نتحدث فى نظرية العلم - الذي هو من صنع الإنسان ، وليس فى نظرية الوجود - الذى هو من صنع الله . وكما أوضحنا ، العلم صيرورة متنامية ، والوجود كينونة باقية ، العلم صنعة الإنسان دائماً ، والوجود صنعة الله أصلاً . انشغل الكلام القديم بالعلم الإلهى لأنه لامحدود ، بينما العلم الإنسانى محدود . وحين تنفسح الحلبة للعلم الإنسانى بمجمل طاقاته ، نتخلص من هذا التحقير للذات والتسفيه لإمكانات العقل الإنسانى . وينطلق العلم الإنسانى بلا حدود ، لأن التقدم العلمى - بصميم خصائصه المنطقية - تقدم لامحدود ^(١) .

المطلوب الآن أن تكون الطبيعيات الاستمولوجية ، متوشجة فى بنية علم الكلام الجديد بوصفه أيديولوجية حضارة تواصلية ، لكنها معاصرة ، وناهضة متجهة نحو المستقبل . فكيف يتم هذا ، بكلمة واحدة ، يتم باستمولوجية العلم الطبيعى وكيف تتولد عن أيديولوجية الدين .

مرة أخرى ، نجد خط التواصل فى اهتمامهم المسبق بنظرية العلم . هذه قاعدة منهجية جيدة . بصرف النظر عن موضوع تطبيقها . فقد أينا اهتمامهم بنظرية العلم ، وسبقها على نظرية الوجود ، مما يعنى أن وجود موضوع العلم ، هو المعلوم ، وليس البتة مستقلاً عن العلم . إن بة العلم هى الأساس ، ولن يصعب زرع الطبيعيات فى تربتها سبية (ولاندرى هل تفيد ميوعة مصطلح العلم هنا أم تضر ؟) .



(١) فى تفصيل هذا : ينرى الخولى ، مشكلة العلوم الإنسانية ، ص ص ١٥ - ٣٢ .

نظرية العلم ، أو السؤال كيف أعلم أو أعرف ؟ لم تظهر فى المؤلفات المبكرة التى كانت مجرد عرض لقواعد الإيمان ومبادئ العقيدة . ثم كان ظهورها تطوراً طبيعياً للإيمان ، وتحويله إلى مستوى النظر بفعل الحوار مع الحضارات المناهضة . فتعامل علم الكلام مع هذه الحضارات بأسلوبها واستعمل مناهجها . فى هذا السياق تولدت نظرية العلم وتنامت وتكاملت ، فكان أن تأسست تأسيساً حضارياً / أيديولوجياً .

لكن بعد أن تأسست أصبحت مقدمة ضرورية لعلم الكلام ، سواء من حيث هو تاريخ فرق أو من حيث هو بناء لنسق العقائد . بعض المصنفات التى تجمع بين التاريخ والبناء - كالفصل لابن حزم - تبدأ بنظرية العلم وتنتهى بها ، و يكون العلم تطبيقاً لهذه النظرية.

وبطبيعة علم الكلام ، ظهرت نظرية العلم فى بداياتها منبثقة عن الإلهيات ومرتبطة بها . إذ بدأت - كما أوضح حسن حنفى (*) - بالبحث فى التقابل بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، وشيئاً فشيئاً تأخذ شكلها الإنسانى المستقل فى المؤلفات المتأخرة كنظرية فى المبادئ والأحكام . ثم تكتمل نظرية العلم ، فتظهر مضاداته ، كالكشك والوهم والتقليد والإلهام . فالعلم لايتأسس إلا بعد تطوير الوعى وتطهيره من معوقات العلم . بتعبير فلسفه العلم الطبيعى ، بعد التصحيح الذاتى للأخطاء فى البناء المعرفى السابق .

(*) سوف نستفيد فى هذه الفقرة من تحليلات حنفى المسبهة لعلم الكلام فى كتابه الضخم "من العقيدة إلى الثورة" وإن كانت فى إطار مختلف ، وسوف نحاول المزاجية بينها وبين روى فلسفه العلوم، وأيضاً لمزام مختلفة إلى حد ما. لكن تصب جميعها فى إطار التجديد.

ويعد رفض مضادات العلم ، وضع القدماء له مقياساً أو معياراً معروفاً هو «مطابقة الاعتقاد للواقع» لا يختلف كثيراً عن منطق الاختبار التجريبي . العلم البسيط هو المطابقة للواقع ، والعلم المركب هو العلم بهذه المطابقة ، أى العلم بالعلم ^(١) أو نظرية المنهج وفلسفة العلم التى قبل فى تعريفها إنها العلم بالعلم. العلم طبعاً أوسع من المطابقة مع الواقع فحسب ، هو أيضاً مطابقة مع العقل ليكون متسقاً قائماً على الأدلة ، ومع النفس ليكون تصوراً أو تمثلاً أو اعتقاداً ، ثم مع الواقع كى يمتنع أن يكون وهماً أو خيلاً ^(٢) بهذا يحمى العلم نفسه من الصورية الخالصة التى تتناقض مع المضمون الإخبارى للعلوم الطبيعية ، أو من التجريبية الفجة التى راح زمانها ومن الوجدانية والانفعالية التى يستحيل أن تضطلع بالعلم الطبيعى . فيكون العلم - بفضل ما أسماه الأقدمون مطابقة ، كياناً صورياً ومادياً ، عقلانياً وتجريبياً .

العلم هو كل اعتقاد جازم مطابق لسبب ، فيتميز عن الشك والظن لأنهما ليسا جازمين ، وعن الجهل لأنه غير مطابق ، وعن التقليد لأنه اعتقاد جازم مطابق لكن لغير سبب ^(٣) .

وإن قيل إن العلم الطبيعى لم يعد اعتقاداً جازماً ، بل معرفة مفتوحة للتطوير والتعديل والتقدم ، فإن هذا لم يغب - بشكل ما عن بال القدماء الذين لم يروا العلم معارف بقدر ما هو بناء نظرى . وقد عرّف

(١) حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة ، مج ١ ، ص ٢٧١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧٦ .

(٣) السابق ، ص ٢٦٩ ، ٢٦٠ .

بعضهم العلم بأنه حصول الشيء في العقل . وإذا كان هذا التعريف صورياً ، يقرم على عالم المعقولات ويفغل دور التجربة الأساسى فى العلوم الطبيعية ، فإن المطابقة مع الواقع جعلت العلم الضمى عند القدماء هو القائم على الحس والمشاهدة وتعنى أدسلاً حاسة البصر ، ثم امتدت حتى شملت الحواس الخمس ، ولم يكن البقن الحسى يقل عن البقن العقلى ^(١) خصوصاً فى المنطق الحسى الطبعى عند الأصولين .

ثم يظهر النظر - أولى الواجبات - القائم على الدليل الصحيح باعتباه شرط العلم . وفى وجوب النظر كطريق للعلم ، نجد الزاوية الركينة لانطلاق الطبيعىات الابستمولوجية كحق وواجب على المسلم المعاصر ، فأولاً ، « النظر واجب اجماعاً » ^(٢) . النظر حسن فى ذاته ، وعدم النظر قبح فى ذاته ، لأن العلم حسن والجهل قبح . والنظر يصيح أكثر وجوباً بعد انتهاء آخر مرحلة من مراحل الوحى ، باعتبار الإسلام خاتمة الرسالات السماوية ، وتتفاوت درجة وجوب النظر بين الإجمال والتفصيل ، طبقاً للحاجة وللاستعدادات . النظر الإجمالى واجب على الجميع لأنه التصور العام للعالم . أما النظر التفصيلى - فيتفاوت من فرد إلى فرد طبقاً لدرجة التفقه والقدرة على النظر . من زاوية الطبيعىات النظر التفصيلى هو النظر التخصصى ، كلما ازداد الوحى اتسعت مساحة النظر التفصيلى ، وزاد المتخصصون فى العلوم الطبيعية . المطلوب أن يتحول وجوب النظر إلى تكليف شرعى .

(١) السابق ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) السابق ، ص ٢٣٤ .

إن التكليف بالنظر تكليف بالعلم ، لأن إيجاب النظر إيجاباً للعلم ، وكمال النظر بتوليد العلم ، وكلاهما مقدور للإنسان^(١) . رأى الأشاعرة أن ارتباط النظر بالعلم مجرد عادة ، لأن العلم كسبى بفعل آلهى ، وليس بفعل النظر . لكن قال المعتزلة إن النظر يؤدي إلي العلم عن طريق التوليد ، التوليد موجب للعلم إيجاب العلة لمعلولها ، لكن الصلة بينهما ليست آلية ، بل يتولد العلم عن النظر إذا توافرت شروط التوليد ، ويمكن أن نجدها في منطق الكشف العلمى الحديث من ضرورة الإلمام بموقف المشكلة المطروحة للبحث ... وعناصرها والجهود السابقة ثم طرح فرض علمى لحلها وفحصه منطقياً واختباره تجريبياً ... الخ .

وأخيراً شهدت نظرية العلم محاولات لتحديد العلم باعتباره نظرية شاملة للنظر والعمل ، وكأن العلم يتأسس فى العقل ويقوم على الواقع (العقل والواقع = الفرض والملاحظة) . ثم تظهر مادة العلم الضرورى بمعنى الفطرى ، مثل المسلمات العقلية وبداها العقول . فتظهر نظرية العلم باعتبارها نظرية فى العقل . العقل وسيلة العلم وآلته ، والعلم نتيجته وثمرته . وتظهر الحدسيات والحسيات كجزء من المعرفة الضرورية والتواتر كنموذج لها مشروط بالبداهة^(٢) .

هذا العلم الضرورى أو الفطرى أساس معروف ، أسماه الاستمولوجيون المحدثون الحس المشترك Common Sense وعنوا به ، وغاص كارل بويرفى فى أعماقه ، حيث اهتم بما اسماء النزوعات الفطرية

(١) المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .

(٢) السابق ، ص ٢٣٢ .

أو الاستعدادات السيكلولوجية التي قد تكون على درجة عالية من الاختلاف والتعقيد يولد الكائن الحى مزوداً بها ، ليواجه بها الواقع التجريبى ، فتتعدل وتتغير مع تطور الكائن الحى^(١) .

اهتمام المتكلمين بالعلم الفطرى ، أو الضرورى ، يعنى أن مبدأ العلم مساوق لوجود الإنسان ومطابق لفطرته . ورأوا مادته فى المسلمات العقلية والبداهات وأوائل العقول وشهادات الوجدان وتواتر الأخبار ومجرى العادات ... كلها تستلزم إنساناً حياً ذا حس وتجربة وحس وعقل وتواتر . العقل ليس هو العقل الصورى فقط ، بل هو الجامع للحس والوجدان والفكر والعادة والخيال^(٢) وكلها مطلوبة فى نظرية المنهج التجريبى المعاصرة ، من أجل قدح زناد العقل العلمى لي طرح فرضاً جريئاً خصيباً.. فالعلم مشروط بحياة العقل ، والوجدان أحد مظاهره . الأصول الأولية أو العلم الفطرى ، مقدمة لا تنفى ، بل تثبت ضرورة الانطلاق منها إلى العلم الكسبى بالنظر والاستدلال والملاحظة والتجربة والعادة .

فى كل هذا نستوعب تراث الأقدمين ونتجاوزه ، حيث كان العلم الطبيعى فى زمانهم مزدهراً نسبياً ، لكن بوصفه دائرة من الدوائر التى ترسمت حول الوعى . وتعيين أوليات الاستمولوجيا الطبيعية فى نظرية المعرفة - صدر المقدمات ، يمكن أن يجعل العلم الطبيعى فى عصرنا محوراً وليس مجرد دائرة .

(1) Karl Popper, Objective Knowledge : An Evolutionary Approach, Oxford, 1976. P343.

وقارن ، معنى الخولى ، فلسفة كارل بوبر ، ص ١٣٠ وما بعدها .

(٢) حسن حنفى . من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول، ص ٢٩١ .

على العموم أصبحت نظرية العلم فى آخر صورها نظرية فى المنطق . وهذا مظهر بوضوح فى الفلسفة ، التى أصبح المنطق فيها بديلاً عن نظرية العلم وسابقاً على الطبيعيات والإلهيات ، فهو آلة العلوم كلها تكريساً لبقاء الطبيعيات فى نظرية الوجود ، وهذا ماحاولنا قطعه فيما سبق .

لقد بدأت نظرية العلم بذلك فى الاختفاء من المؤلفات المتأخرة وعصر الشروح . وأصبح الواجب الشرعى بديلاً عن الواجب النظرى ، فاختفى النظر وبقيت الشعائر . وبدلاً من أحكام النظر انشغلوا بعد العقائد ، هل يؤمن المؤمن بخمسين أم بعشرين عقيدة ^(١) . لقد تقلص الفكر الموضوعى وتبخرت الطبيعيات ، حتى كان الاغتراب التام عن الطبيعة ، والانتقام منها بنفيها أو هدمها .

لعل الإمام الشيعى المعصوم ، أو الزعيم .. المعلم ، أمير الجماعة .. كلها بدائل لنظرية العلم أكدت اختفاءها ، الذى تفاقم فى بعض الحركات السلفية التى برزت أخيراً ، لتبلور خطورة تراجع نظرية العلم ، وخطورة تجرد حركية التجديد وتوقع الموروث على ذاته ، حتى يُستطاع إلباس الدين ثوب الإرهاب وترويع الآمنين !! ولله فى خلقه شؤون !

وفى كل هذا ، ماذا عسى أن يفيد علم الكلام الجديد ، وكيف له أن يتجه إلى المستقبل ، إن لم ينفذ كل غبار لتراجع الطبيعيات ونظرية العلم وصيرورة التحديد ، ويرم بكل ثقله على تلك العناصر التى تم

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٦ وما بعدها .

تعيينها - فى نظرية المعرفة - ثم تطويرها ، ليتشبع وعى المسلم المعاصر بأصوليات المنهج العلمى كأسلوب لمواجهة العالم - المعلوم ، وليس فقط العالم العلامة ، وبأن النظر فى العقائد .. علم الكلام .. علم التوحيد .. يفضى إلى الاضطلاع بأشكاليات الطبيعيات المعرفية ، كحق وكواجب وكشرف وكحياة .. ومن قبل ومن بعد كت تحقيق لرسالة الوعى .

بهذه الخلفية الايديولوجية فقط ، يمكن أن ينهض الإنسان العربى المسلم ليلحق بعجلة التاريخ ، ويجد لنفسه مكاناً فى بانوراما المستقبل.



لو استطاع علم الكلام أن يفعل هذا لكان حقاً أيدىولوجيا مستقبلية، تثبت وجود الإنسان المسلم .

فى عصر الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية ساد المنهج الاستقرائى ، الذى يبدأ من الملاحظة ثم يعممها فى فرض واختبار هذا الفرض .. ولا حاجة إلى الإنسان المبدع الخلاق ، حتى أكد بكون أن البحث العلمى متاح لذوى العقول المتوسطة . انهار المنهج الاستقرائى ، وانهارت مثل الفيزياء الكلاسيكية الآلية الحتمية ، بشرة النسبية والكمومية (الكوانتم) فى مطالع القرن العشرين ، واتضح أن المنهج التجريبى هو المنهج الفرضى الاستنباطى . فلن يبدأ البحث العلمى إلا بفرض يبدعه ذكاء العالم ، يهبط منه إلى وقائع التجريب ليختبره ، وتبعاً لنتيجة

الاختبار يقبله أو يحدكه، أو يرفضه ثم يتلوه فرض آخر أنجح ... وهكذا
فى متوالية التقدم . فليس العلم الطبيعى اكتشافاً لحقائق (*) ، بل
محض سلسلة من فروض ناجحة.

وكما يقول فيرنر هينرنبرج - أبومبدأ اللاتعين الخطير - إن أى نظرية
من نظريات العلم الفيزيائى ليست سوى حلقة من السلسلة اللامتناهية
لحلقات الحوار بين الإنسان والطبيعة . ولم يعد من الممكن أن نتحدث
ببساطة عن الطبيعة بحد ذاتها . علوم الطبيعة إذن تفترض سلفاً وجود
الإنسان ^(١) . وإذا كان عالم نيوتن آلة ميكانيكية ، تسير فى مسارها
المحتوم وفقاً لقوانينها المطردة بفعل عللها الداخلية ، فى مكان وزمان
مطلقين ، بإزاء أى مراقب فى أى وضع كان ، لتختفى فعالية الذات
الإنسانية ، بل دورها ووجودها ، تحقيقاً لموضوعية زائفة وموهومة ؛ فإن
عالم النسبية ليس هكذا البتة ، ولابد من خلق أو على الأقل تحديد
منظور وسرعة المراقبة ، ولاتنتأى الملاحظة أصلاً فى عالم الكمومية
(الكوانتم) بغير فرض يبدعه العقل ويستنبط منه وقائع الملاحظة .

هكذا أدرك العلم الطبيعى المعاصر أنه نشاط إنسانى بحث ،
وأصبحت فصول المسرحية العلمية تنبثق من قلب الواقع الإنسانى

(*) هذا يعنى التغير المستمر فى المحتوى المعرفى للنظريات العلمية ، مما يكشف مدى
عشبية الجهود التى تتصور إحياء الطبيعيات الإسلامية بالبحث عن تشابه ما بين نظريات
الأقدمين وبين نظريات حديثة . مثلاً التشابه بين الجوهر الفرد والذرة . لكن قبل أن
تنتهى جهودهم فى إثبات هذا التشابه ، يكون العلم قد ترك الذرة إلى الجسيمات، وغادر
الجسيمات الذرية إلى الكواركات ..

(١) فيرنر هينرنبرج ، الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة ، ترجمة د.أدهم طلاس ، دمشق ،
١٩٨٦ . ص ٢١ .

يحدوده المعرفية ، من خلال الإنسان ، لامن خلال مسار الآلة الكونية العظمى . فأصبح العلماء - كما أشار نيلزبور - ليسوا فقط المراقبين أو المشاهدين ، بل هم أيضاً الممثلون والمخرجون والمؤلفون للحملة العلم الطبيعى . فحق قول جوزيف مارجوليس : «إن العلوم الفيزيائية محض مغامرة إنسانية» ^(١) .

ولأن صلب هذه المغامرات ، وطرفيها الأقصيين المنهج والتقانة ، ضرورة الآن لكل أيديولوجيا نهضوية مستقبلية ، كانت أولى واجبات علم الكلام المتجه نحو المستقبل أن يفسح لنا الحلبة ، وبلقى فى روعنا أو فى نسيجنا العقائدى ، العزائم والجسارة لخوض أمثال هذه المغامرات.

رابعاً : مسلك الختتام :

كان هذا استيعاباً وتجاوزاً لعلم الكلام القديم ، رفضاً جذلياً لإسرافه فى تدمير الطبيعة متوهماً أنه يفعل هذا لحساب الله . ولأجناح عليهم ، فقد أملت مرحلتهم التاريخية ضرورة إثبات العقائد الإلهية بأى سعر كان.

فى مرحلتنا المعاصرة ينطلق علم الكلام الجديد من العقيدة المثبتة ، كمقدمة تفضى إلى تأكيد وجود الإنسان المسلم ، أولاً وقبل كل شئ فى العالم الطبيعى الذى يحيا فيه . واستلزم هذا قطعاً معرفياً لطبيعات الأقدمين ، كآلية للعقل العلمى الطبيعى (الفيزيوكيماوى) وكتطور مشروع للصيرورة الجدلية .

(1) J. Margolis, Science Without Unity : Reconciling The Human And Natural Sciences . OxFord. 1987. P. 17 .

إثبات وجود الإنسان العربى المسلم فى حضارة اليوم والغد ،
واستخلاقه فى الأرض فى النماء والعمران .. هو الهدف المحورى الذى
تتأزر من أجله الجهود .

ولما كان العبء فى تحقيق هذا على كاهل الكلام بوصفه مناط
الأيدىولوجيا الإسلامية ، كان كل هذا يعنى أن الألوهية أفق ضرورى
لكى يثبت الإنسان المسلم وجوده الحضارى المتميز - لكن المعاصر
والمستقبلى- بتأكيد الموقف الطبيعى العلمى ..

ومشروعنا هذا لشق طريق مستقبلى للطبيعيات فى علم الكلام يبلغ
الآن مسك ختامه وسدرة المنتهى حيث يخلق حول رضى الألوهية .. وهى
بطبيعة الحال محور علم الكلام فى الماضى وفى المستقبل على سواء ..
فطالما اعتبر الفقهاء والمتكلمون أسماء الله الحسنى مثلاً علياً كى نتبارى
فى التحلى بها .. مما يفتح أمام الوعى المسلم أفقاً لانهائياً .. تقدم غير
متناه .. مشروع لا يقبل الإنجاز النهائى أبداً .

وهل من حلبة لتحقيق مثل هذا التقدم ، للتبارى فى التحلى بالمثل
العليا التى تتمثل فى الأسماء الحسنى ، أكثر شرعية ومشروعية
وأصولية من حلبة العلوم الطبيعية .

فكما تنائر فى سياق الحديث السالف : العلم علم ، والله العليم ..
العلم حياة ، والله الحى .. العلم ذروة من ذرى تطور الحكمة ، والله
الحكيم .. العلم خبرة ، والله الخبير .. العالم فارس الحلبة فى عالم
الشهادة ، والله الشهيد .. العلم تبديد لظلمات الجهل ، والله النور ..

العلم قدرة ، والله القادر المقتدر القدير .. العلم هيمنة على الطبيعة ،
والله المهيمن .. العلم جبروت ، والله الجبار .. العلم إبداع وخلق
لنظريات تفسيرية ، والله البديع الخالق البارئ المصور .. ولاختبار تلك
النظريات أسرف العلم فى الأجهزة العملية التى تراقب ما لا يبصر وترصد
ما لا يسمع وتحصى ما لا يعد ، والله السميع البصير الرقيب الحسيب
المحصى

ثم يتمخص العلم عن تقاناته . وهى ضرورية لتحقيق الأمن الغذائى،
والله المقيت الرزاق النعم .. وإبراء المرضى ، والله الشافى .. إنها
رحمة بالمجذومين والمصروعين والمعتوهين ، والله الرحمن الرحيم .. كل
التقانات السلمية خلاص ومغفرة وتوبة من القحط والجوع والضعف
والمرض والعجز والألم والسأم ، والله العفو الرؤوف المحسن الغفور الغفار
التواب .. وبالمثل تخلق تقانة العلم قوة عسكرية ، والله القوى .. قدرة
على الردع وتأمين الحدود للعيش فى سلام ، والله السلام .. على الفتك
بالأعداء ، والله المنتقم .. ليس فقط السلاح النووى إذ يخلق العلم فى
يد أربابه أشكالاً جمه . كإعلام ، الانتاج بالجملة ، تخليق المواد
الأولية .. الخ - للانتقام والسحق وإلحاق الأذى والضرر بالخصوم حفاظاً
على المصلحة والعزة القومية والتفوق الأيديولوجى .. وبإبيل الخصم
الأيديولوجى إن كان مجرداً من العلم عاجزاً عن دفع الضرر والأذى بمثله
أو أقوى منه ، ليس أمامه إلا الذل والهوان والتبعية ، والله العزيز الغنى
المغنى القاهر ، الضار النافع المعز المذل الخافض الرافع القابض الباسط
..... المؤخر ... المقدم .

خلق العلم الطبيعي فى ربى التحلى بأسماء الله الحسنى كمثّل عليا -
وقد حث الفقهاء على التبارى فى هذا ولكن العلم هو الذى أحرز
فى المباراة هاتيك الذرى السوامق التى لم يدانها أى متبارٍ سواه . هذا
لأن العلم الطبيعى رؤية إنسانية موحدة للطبيعة ، تطرح الموضوع
بالطريقة التى يتفق عليها جميع راصديه .. إنه التوحيد الحقيقى ،
المفضى توأً إلي التوحيد الشامل صلب عقيدة الإسلام .

فكيف بالله - يتوانى الإنسان المسلم عن رفع هذه الراية المعاصرة
الخفاقة للتوحيد / العلم .. علم التوحيد .. علم الكلام المنطلق نحو
المستقبل .



ثبت المراجع

المراجع التراثية

- ١ - ابن حزم الأندلسي ، الأصول والفروع ، جزآن ، تحقيق ، د. عاطف العراقي ، د. سهير أبو وافية و د. إبراهيم هلال ، النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- ٢ - ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي) ، الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي ، القسم الثاني : الطبيعيات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٣ - _____ النجاء في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (مختصر الشفاء) ، طبعة محي الدين الكردي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ .
- ٤ - _____ رسائل في الحكمة والطبيعيات ، مطبعة الجوائب ، قسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .
- ٥ - ابن رشد (أبو الوليد) ، تهافت التهافت ، تحقيق سليمان دنيا ، جزآن ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨١ .
- ٦ - ابن متويه (الحسن) ، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د. سامي نصر ، د. فيصل عون ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

- ٧ - ابن الهيثم (الحسن) ، ثمرة الحكمة ، تحقيق ، د. محمد عبدالهادي أبو ريذة (بدون ناشر) ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- ٨ - أبو الريحان البيروني ، استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها ، تحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ٩ - الجوينى (إمام الحرمين عبدالمملك) ، لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، المؤسسة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- ١٠ - النيسابورى (أبرشيد سعيد بن محمد) ، فى التوحيد ، تحقيق محمد عبدالهادى أبوريذة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١١ - رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، أربعة أجزاء ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ .
- ١٢ - رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د. محمد عمارة ، جزآن ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- ١٣ - رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د. محمد عبدالهادى أبوريذة ، الجزء الأول ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

كتب عربية مؤلفة :

- ١ - د. أحمد فؤاد الأهواني ، الفلسفة الإسلامية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ .
- ٢ - د. أميره حلمى مطر ، الفلسفة اليونانية : تاريخها ومشكلاتها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- ٣ - أمين الخولى ، المجددون فى الإسلام ، سلسلة الأعمال الكاملة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- ٤ - د. أنور عبدالمملك ، تغيير العالم ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ .
- ٥ - جورج طرابيشى ، المثقفون العرب والتراث : تحليل نفسى لعصاب جماعى ، رياض الريس للنشر ، لندن ، ١٩٩١ .
- ٦ - د. حسن حنفى ، من العقيدة إلى الثورة : خمسة مجلدات ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- ٧ - _____ ، التراث والتجديد ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٨٧ .
- ٨ - _____ . دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٩ - حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية والإسلامية ، جزآن ، دار الفارابى ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٨٨ .

- ١٠ - حيدر ابراهيم على ، لاهوت التحرير : الدين والثورة فى العالم الثالث ، دار النيل ، الاسكندرية ، ط ٢ ، ١٩٩٣ .
- ١١ - د. زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٢ .
- ١٢ - د. طيب تيزينى ، من التراث إلى الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٦ .
- ١٣ - د. عبدالله العروى ، ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، دار التنوير ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٣ .
- ١٤ - د. عزيز العظمة ، التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٠ .
- ١٥ - على حرب ، الحقيقة والتأويل ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٥ .
- ١٦ - _____ نقد النص ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٣ .
- ١٧ - د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٦٦ .
- ١٨ - على أوامليل ، التراث والتجاوز ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٠ .
- ١٩ - د. فيصل بديرعرون ، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

- ٢٠ - محمد إقبال ، تجديد الفكر الدينى في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٨ .
- ٢١ - د. محمد جابر الأنصارى ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- ٢٢ - محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤ .
- ٢٣ - ———— ، إشكاليات الفكر العربى المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٠ .
- ٢٤ - ———— ، نحن والتراث ، والمركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٩٣ .
- ٢٥ - د. محمد عاطف العراقى ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- ٢٦ - ———— ، النزعة العقلانية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٢٧ - ———— ، تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- ٢٨ - محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمى ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

- ٢٩- د . نبيل على ، العرب وعصر المعلومات ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، ١٩٩٤ .
- ٣٠- د . يمينى طريف الخولى ، العلم والاغتراب والحرية : مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى الاحتمية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ٣١- ———— ، فلسفة كارل بوير : منطق العلم .. منهج العلم ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ .
- ٣٢- ———— ، مشكلة العلوم الإنسانية : تقنينها وإمكانية حلها ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

دراسات :

- ١- د. أسامة الخولى ، الثقيف العلمى فى الوطن العربى : واقع الحاضر وتطلعات المستقبل ، محاضرة فى : منشورات معهد الكويت للأبحاث العلمية ، أبريل ، ١٩٨٤ .
- ٢- ساسين عساف ، مآزق الايديولوجيا : عناصره وانعكاساته فى الفكر العربى .. آوالبات التجاوز ، مجلة الفكر العربى ، بيروت ، ع ٦٨ ، ١٩٩٢ . ص ٣٢ : ٣٦ .

- ٤- يحيى محمد ، الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي ، مجلة الفكر العربي ، ع ٧٦ ، ١٩٩٤ ، ص ص ٢٢ : ٥٩ .
- ٥- د . يمينى طريف الخولى ، المنهج العلمى : كيف يفيد المشروع الحضارى ، مجلة القاهرة ، ع ١٢٠ نوفمبر ١٩٩٢ ، ص ص ٢٦ : ٣١ .
- ٦- _____ ، أدلار البائى ومدارس قرطبة فى الرياضيات: انتقال الرياضيات من بغداد إلى العلم الحديث ، أعمال المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية ، مركز النشر لجامعة القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ٢٤٧ : ٢٥٦ .

مترجمات :

- ١- جاستون باشلار ، الفكر العلمى الجديد ، ترجمة عادل العوا ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد ، دمشق ، ١٩٦٩ .
- ٢- _____ ، تكوين العقل العلمى ، ترجمة د. خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- ٣- _____ ، العقلانية التطبيقية ، ترجمة بسام الهاشم ، دائرة الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ .

- ٤- ح. ح. كراوذر ، صلة العلم بالمجتمع ، ترجمة حسن خطاب ، النهضة المصرية ، القاهرة ، د.ت.
- ٥- ج. دى . بسور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- ٦- جان بول سارتر ، الوجود والعدم : دراسة فى الانطولوجيا الظاهرية ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٦ .
- ٧- ريمون رؤيسه ، نقد الايديولوجيات المعاصرة ، ترجمة د. عادل العوا ، عويدات ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- ٨- فرانلكين . ل. باومر ، الفكر الأوروبى الحديث ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، الجزء الاول الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- ٩- فريز هيزنبرج ، الطبيعة فى الفيزياء المعاصرة ، ترجمة د. أدهم السمان ، دار طلاس ، دمشق ، ١٩٨٦ .
- ١٠- كارل مانهايم ، الايديولوجيا واليوتوبيا : مقدمة فى سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة د. محمد رجا الدرنى ، المكتبات الكويتية ، ١٩٨٠ .

١١- كلودلفي شتراوس ، الأسطورة والمعنى ، ترجمة د. شاكراً عبد الحميد ، دائرة الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦ .

١٢ - نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ترجمة ودراسة وتعليق د. محمد مهران ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

١٣- بول ريكور ، الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا والبيوتوبيا ، ترجمة منصف عبد الحق بحث منشور في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، ع ٧ ، أكتوبر ١٩٨٨ .

1-Althusser. Louis, Politic And History , trans by Ben Brewster, London, 1972.

2- Collingwood R.G, The Idea of Nature, Clarendon Press, Oxford, 1945.

3- Crowther J.G, A short History of Science , Methuen Educational Ltd, London , 1969

وقد قمنا بمشاركة د. بدوي عبد الفتاح بترجمة هذا الكتاب تحت عنوان (قصة العلم) ، تحت الطبع .

4-Feyerabend P.K, Against Method :Outline of Anarchistic Theory of Knowledge, Redwood Burn, London , 1984 .

5- Hill .D.W, The Impact And value of Science, Hutchinson, London , 1945 .

- 6- Huntington S., The Clash of Civilizations, in : Foreign Affairs , 71,3, Summer, 1993 .pp.23:49 .
- 7- Laudan Larry, Progress And Its Problems : Toward a Theory of Scientific Progress, Routledge & Kegan Paul , London, 1977 .
- 8- Margolis J., Science Without Unity :Reconciling The Human And Natural Sciences , Basil Blackwell , Oxford, 1987.
- 9- Popper ,Karl, Objective Knowledge : An Evolutionary Approach Clarendon Press, Oxford , 1978 .
- 10- Russell Bertrand, The Scientific Outlook, George Allan & Unwin, London ,1934.

معاجم :

- أبو بكر الرازي ، مختار الصحاح ، المطبعة الأميرية القاهرة ، ١٩٠٥ .
- المقرئ الفيوي ، المصباح المنير ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٩٢٢ .
- أمين الخولي (معد) ، معجم الفاظ القرآن الكريم ، ج٤ مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

المحتوى

الصفحة	الموضوع
٥	إهداء
٧	المقدمة
	الفصل الأول
٣٣:١١	علم الكلام .. نحو المستقبل . . لماذا... ؟
١٣	أولاً : فى ضرورة التجديد
٢٢	ثانيا : علم الكلام آيدولوجيا
	الفصل الثاني
٦٦:٣٥	علم الكلام .. نحو المستقبل . . كيف .. ؟
٣٧	أولاً : جدلية الاستيعاب والتجاوز
٤٨	ثانياً : القطيعة المعرفية .. آلية مستقبلية
٥٣	ثالثاً : القطيعة بين الابدستمولوجيا والايديولوجيا
٦٢	رابعاً : القطيعة المعرفية فى علم الكلام الجديد
	الفصل الثالث
	الطبيعيات : من الشيولوجيا إلى الانطولوجيا ..
٩٩:٦٧	وبالعكس
٦٩	أولاً : الطبيعيات هى العالم الحادث

٨٤ ثانياً : الحدث فى محنة المعتزلة وكارثة الأشاعرة

٩٤ ثالثاً : تمام الكلام فى الحكمة

الفصل الرابع

الطبيعيات .. من الكلام إلى الحكمة

١٤٢:١٠١ ولا فرق ..

١٠٣ أولاً : من الحدث إلى الفيض والقدم

١٢١ ثانياً : من المشرق للمغرب .. ولا فرق

١٣٥ ثالثاً : الطبيعيات فى نظرية الوجود

الفصل الخامس

١٨٦:١٤٣ الكلام الجديد فى الطبيعيات

١٤٥ أولاً : استيعاب طبيعيات الماضى وتجاوزها إلى المستقبل

..... ثانياً : الطبيعيات من الايديولوجيا إلى الاستعمولوجيا ..

١٥١ وبالعكس

١٦٨ ثالثاً : مستقبل الكلام .. فى الطبيعيات المعرفية

١٨٣ رابعاً : مسك الختام

١٨٧ ثبت المراجع

١٩٧ الفهرست



